THÈSE DE
BESANÇON.
18 77.
N°. 1.

DOCTRINE

DE LA

CONNAISSANCE

D'APRÈS

SAINT THOMAS D'AQUIN

THÈSE

Présentée à la Faculté des Lettres de Besançon

PAR

L. C. BOURQUARD

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, LICENCIÉ ÈS LETTRES

ANGERS

IMPRIMERIE P. LACHÈSE, BELLEUVRE ET DOLBEAU

13, — Chaussée Saint-Pierre, — 13.

1877

DOCTRINE

DE LA

CONNAISSANCE

D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546501_0070

DOCTRINE

DE LA

CONNAISSANCE

D'APRÈS

SAINT THOMAS D'AQUIN

THÈSE

Présentée à la Faculté des Lettres de Besançon

PAR

L. C. BOURQUARD

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, LICENCIÉ ÈS LETTRES

ANGERS

IMPRIMERIE P. LACHÈSE, BELLEUVRE ET DOLBEAU

13, — Chaussée Saint-Pierre, — 13.

1877

A SON ÉMINENCE

LE CARDINAL BROSSAIS SAINT-MARC

ARCHEVÊQUE DE RENNES

Hommage de vive reconnaissance
et de profonde vénération.

INTRODUCTION

Toute la philosophie de saint Thomas repose sur la solution qui a été donnée par ce grand Docteur au problème de la connaissance. C'est cette solution que nous avons le dessein d'exposer présentement. Nous l'acceptons tout entière et pour les plus graves raisons. La principale, à notre humble avis, c'est qu'elle maintient intactes et inébranlables les bases de la métaphysique, et par conséquent aussi le fondement de la théologie naturelle et de la théologie révélée. En outre, elle se place à une égale distance des erreurs extrêmes, soit de ceux qui nient plus ou moins la réalité des substances matérielles ou leur influence sur la production de la connaissance; soit de ceux qui prétendent que la pensée n'est qu'un mouvement communiqué par les éléments matériels. Elle distingue de la manière la plus simple et la plus lumineuse entre le sujet et l'objet de la connaissance, entre la connaissance qui vient des sens et celle qui est acquise par l'entendement, entre le

principe connaissant dans les êtres inférieurs à l'homme et l'activité intellectuelle des intelligences supérieures; pour elle, l'entendement humain n'est point un principe étranger à l'âme; mais d'un autre côté, il n'est point indépendant de l'exercice des sens, ni de l'existence des objets; il n'est point une activité pure, il passe de la non-activité à l'acte; et tout en s'élevant jusqu'à Dieu et à la connaissance des vérités éternelles, il demeure subordonné à l'entendement infini comme à sa cause première, comme au principe suprême de tout ce qui est intelligent et intelligible.

Nous sommes donc bien éloigné d'accepter la condamnation portée dans ces derniers temps contre l'ancienne métaphysique. « Il n'y a plus de métaphysique, a-t-on dit; Kant a déraciné l'ancienne métaphysique, jusque dans ses fondements... On ne la prend plus au sérieux [1]. »

Notre conviction est au contraire que ni la réforme tentée par Descartes, ni la critique de Kant n'ont ébranlé ou déraciné l'ancienne métaphysique, soit dans ses principes, soit dans sa méthode, soit dans ses principaux résultats. Le problème de la certitude est résolu aujourd'hui comme il l'était à l'époque de saint Thomas, bien qu'une critique plus parfaite ait été appliquée aux différentes sources de la connaissance. Quant à la question de la connaissance, il est certain qu'elle n'a point reçu dans les temps modernes de solution plus satisfaisante que celle qui avait été donnée par saint Thomas, d'après Aristote, et qui est consignée dans les œuvres de ce grand Docteur.

Mais avant d'entrer en matière nous devons faire connaître saint Thomas comme philosophe péripatéticien scolastique.

[1] Vacherot, *la Métaphysique et la Science*, Paris, 1859.

I

Trois principaux objets occupèrent l'infatigable activité de saint Thomas dès le commencement de ses études, la sainte Écriture avec les Pères, la théologie révélée et la philosophie d'Aristote. Nous n'avons point ici à nous occuper de ce qui concerne les deux premiers.

Après avoir achevé le cours de ses études à l'Université de Naples, saint Thomas vint à Paris, vers 1243, et commenta à Cologne en 1248, le livre des *Sentences*. Ses premiers écrits philosophiques sont deux opuscules qui contiennent en germe toute la métaphysique et toute la cosmologie. Ils sont intitulés, l'un, *de Ente et essentia*, l'autre, *de Principiis naturæ*. Vers 1252, saint Thomas, de retour à Paris, publia à l'âge de trente-cinq ans, deux autres opuscules : *de Differentia Verbi divini et humani*, et *de Natura verbi intellectus;* puis, un certain nombre d'autres d'une moindre importance dont nous donnons les titres : *de Substantiis separatis seu de natura angelorum, ad fratrem Reginaldum, socium suum carissimum; de Sortilegio ad Dom. Jacobum de Burgos; de Æternitate mundi; de Fato; de Essentia materiæ et suarum dimensionum; de Motu cordis ad Philippum magistrum; de Potentiis animæ* [1].

En l'année 1256, saint Thomas subit en Sorbonne les épreuves du doctorat, et après avoir été promu au grade

[1] Quelques-uns de ces opuscules sont considérés par Prantl (*Geschichte der Logik*, Leipzig, 1855), comme d'une authenticité douteuse. Nous nous en rapportons au catalogue dressé par le savant Werner dans son bel ouvrage intitulé : *der heilige Thomas von Aquino*, Ratisbonne, 1858.

de docteur, il publia les *Quæstiones quodlibeticæ*, au nombre de douze. Chacun sait que l'on donnait ce nom à certaines questions traitées par le maître, en dehors de celles qui étaient naturellement amenées par l'exposition des textes dont il faisait publiquement la lecture. Avant 1261, il fit paraître les *Quæstiones disputatæ*, ou questions controversées, au nombre de soixante-trois, et qui comprennent environ quatre cents articles. Saint Thomas y traite en particulier des créatures spirituelles, de la puissance de Dieu, du mal, de l'âme, de l'union du Verbe incarné avec la nature humaine et de la vérité. Sous ce dernier titre saint Thomas a renfermé trente-neuf questions, discutées avec une certaine étendue, et parmi lesquelles plusieurs sont spécifiquement philosophiques.

Nous donnons ici les autres opuscules de saint Thomas dont l'authenticité paraît incontestable, d'abord : *de Unitate intellectus contra Averroistas*. De même que le Docteur angélique avait combattu le réalisme extrême des Platoniciens dans son traité *de Substantiis separatis*, de même ici il combat l'erreur imputée à Aristote par Averroës, et qui n'est autre chose qu'une sorte de panthéisme. D'après le philosophe arabe, il n'y aurait pour tous les hommes passés, présents et futurs qu'un seul entendement, par l'activité duquel ils connaissent tout ce qu'ils connaissent. Le principe qui produit la pensée en nous est différent de l'âme elle-même, mais il s'unit à l'âme au moyen des images intérieures desquelles il extrait les formes intelligibles. Cet entendement est impersonnel, il est le même dans tous les hommes, en soi il est éternel et absolu. Il suppose évidemment l'éternité du monde, la préexistence des âmes ; mais il supprime la personnalité. Ce fut là l'erreur principale que combattit saint Thomas.

Averroës jouissait d'une grande faveur dans les écoles ; il avait composé « le grand commentaire » d'Aristote. Ce livre contenait la doctrine falsifiée du stagirite ; les Juifs, dit M. Renan, faisaient une immense réputation au philosophe arabe et répandaient partout ses erreurs. Saint Thomas s'appliqua, en se procurant les textes les plus corrects d'Aristote, à restaurer le vrai sens de la doctrine péripatéticienne. Il contredit Averroës sur trois points : sur l'unité de l'entendement, sur l'éternité du mouvement et sur la négation de la création *ex nihilo ;* il prouve en somme qu'Averroës n'est pas tant un péripatéticien qu'un corrupteur de la doctrine d'Aristote : *Non tam peripateticus quam peripateticæ philosophiæ depravator* [1].

Nommons les autres opuscules : *de Principio individuationis ; de Pluralitate formarum* [2] *; de Mixtione elementorum, ad magistrum Philippum ; de occultis naturæ Operibus, ad quemdam militem ; de Essentia mineralium ; de quatuor Oppositis ; de Fallaciis ; de Propositionibus modalibus.*

Mais les grands travaux philosophiques de saint Thomas sont ses commentaires sur Aristote et sur Boèce. Saint Thomas commenta Aristote, non point à la manière d'Albert-le-Grand, son maître, qui donnait plutôt la paraphrase que l'explication du texte d'Aristote ; mais il s'appliqua d'abord à traduire littéralement le texte grec [3], puis

[1] *De Unit. intellectus contra Averroistas.*

[2] La troisième partie de ce traité retrouvée par M. l'abbé Uccelli dans deux manuscrits de la bibliothèque du Vatican, vient d'être publiée pour la première fois, dans la revue napolitaine, *la Scienza e la fede,* le 30 avril 1876. Le P. Cornoldi en a donné un savant commentaire dans la revue de Bologne *la Scienza italiana,* au commencement de cette année 1877.

[3] Saint Thomas fait allusion au texte grec dans un grand nombre de passages. Ainsi *Periherm.,* lib. I, lect. I, « hæc verba in Græco habentur ; » *Analyt. post.,* lib. I, lect. VI, « in Græco planius habetur ; » *Metaph.,* lib. IV, lect. VI, « in Græco habetur, » etc.

à montrer la suite des pensées, le lien intime des questions traitées par le philosophe de Stagire; enfin à donner une vue de l'ensemble en plaçant en tête des principaux traités des *Prologues* qui sont de véritables chefs-d'œuvre.

Ses commentaires sur les œuvres logiques d'Aristote se bornent aux deux traités *de Interpretatione* ou *Perihermenias*, en deux livres, comprenant l'un quinze, l'autre quatorze leçons, et aux *Derniers analytiques* ou *Traité de la démonstration*. Ce dernier traité est pareillement divisé en deux livres d'inégale longueur. Le premier comprend quarante-deux leçons et le second vingt seulement. Saint Thomas entreprit cet ouvrage pour un jeune gentilhomme de Louvain. Il est incomplet; mais on peut suppléer à ce qui manque par les deux opuscules : *de quatuor Oppositis*, et *de Propositionibus modalibus*. La raison pour laquelle saint Thomas ne commenta pas complétement la Logique d'Aristote est indiquée par le but général de ses travaux sur Aristote qui était de restaurer le texte et la pensée d'Aristote, falsifiés par les commentateurs arabes et en particulier par Averroës. La Logique avait échappé aux entreprises des corrupteurs de la doctrine.

Les commentaires sur la physique d'Aristote comprennent les traités *de Physico auditu*, en huit livres; *de Cœlo et mundo*, en quatre livres; *de Generatione et corruptione*, en deux livres, et enfin *de Meteoris*, en quatre livres. Le commentaire *de Cœlo et mundo* a été complété, à partir de la fin du troisième livre, par Pierre d'Auvergne, auditeur assidu des leçons de saint Thomas, au moyen de notes recueillies pendant l'enseignement du Maître. C'est à la même main que nous devons le texte du commentaire sur les quatre ou cinq derniers livres de *la Politique*. Ces traités sur la physique, ainsi que les

commentaires sur Boèce, appartiennent à la dernière période de la vie du saint Docteur. Les travaux de saint Thomas sur les œuvres psychologiques d'Aristote se partagent en deux parties. La première contient le commentaire sur les trois livres *de Anima*; la deuxième comprend le commentaire de quelques-uns des traités d'Aristote appelés *Parva naturalia*. Voici les titres de ces traités : *De Sensu et sensato; de Memoria et reminiscentia; de Somno et vigilia; de Somniis*, et *de Divinatione per somnum*. Le premier livre du commentaire *de Anima* est attribué à Réginald de Piperno, dominicain, ami fidèle et dévoué de saint Thomas. M. Ch. Jourdain pense avec tous les critiques que le texte n'est autre que les notes mêmes recueillies pendant la leçon du Maître [1].

Le commentaire sur les douze livres de la Métaphysique d'Aristote est incontestablement l'ouvrage le plus considérable de saint Thomas. Le comte de Maistre a dit avec beaucoup de raison : « Je ne crois pas qu'il existe aucun ouvrage de philosophie rationnelle, ni chez les anciens ni chez les modernes, qui suppose une force de tête égale à celle qu'Aristote a déployée dans sa Métaphysique [2]. » Voici les appréciations de nos contemporains sur l'œuvre de saint Thomas. M. Jules Simon affirme que « le commentaire de saint Thomas sur la Métaphysique d'Aristote est l'un des plus instructifs et des plus profonds qu'on puisse lire [3]. » MM. Pierron et Zévort, traducteurs de la Métaphysique d'Aristote, vont encore plus loin. « De tous les commentaires du moyen âge, disent-ils, un

[1] Lecturam super primum *de Anima* F. Reginaldus de Piperno post eum legentem collegit. (*Barthélemy de Capoue.*)

[2] *Examen de la phil. de Bacon*, ch. I.

[3] *Manuel de philos.*, Paris, 1847, 2e édit., p. 552.

seul est resté fameux, c'est celui de saint Thomas d'Aquin. Même après Alexandre, Asclépius et Philopon, saint Thomas sert merveilleusement à l'intelligence de la *Métaphysique,* dans toutes les discussions subtiles où se complaît quelquefois Aristote, et qui sont le triomphe de la philosophie du moyen âge... Quand Aristote aborde face à face le grand problème ontologique, et établit sur les ruines de tous les systèmes la doctrine qui sera son éternel honneur, saint Thomas le met, si l'on ose ainsi parler, à notre service, saint Thomas, ce génie puissant, qui s'est avancé si loin dans les voies ouvertes par Aristote [1]. » Enfin l'italien Bonghi, dans la préface de sa traduction de la *Métaphysique,* s'exprime ainsi : « Je me suis beaucoup servi de saint Thomas... C'est un grand homme que saint Thomas ! Quel génie pénétrant et ferme ! Quelle clarté et quelle concision ! Il n'y a pas de difficulté qui le décourage, pas de question qui le rebute, pas d'obstacle qui l'arrête... Dans son commentaire sur la *Métaphysique* il y a beaucoup de choses qu'il devine, plutôt qu'il ne les interprète [2]. » Saint Thomas commenta aussi le *Liber de Causis,* mais non point comme un ouvrage d'Aristote. Il l'attribuait à Proclus. La critique a pleinement confirmé cette conjecture.

Saint Thomas a commenté encore la *Morale à Nicomaque* et la *Politique* d'Aristote; le premier ouvrage comprend dix livres et le second huit. Nous avons dit que le texte des quatre ou cinq derniers livres de la *Politique* est de Pierre d'Auvergne. Enfin il a composé un traité *de Regimine principum,* demeuré inachevé, dans lequel nous

[1] *La Métaphysique d'Aristote,* Introd., p. CXLI.

[2] *La Metafisica d'Aristotele,* p. XII.

trouvons les idées d'Aristote, sur l'essence et les formes de la société politique.

En terminant cette nomenclature des œuvres philosophiques de saint Thomas, nous devons mentionner les deux commentaires sur deux des ouvrages de Boèce. Le premier est une exposition d'un petit traité de métaphysique, dont la concision n'a d'égale que la profondeur. L'auteur y examine la question de l'essence des choses et des caractères de l'essence, ainsi que le mode selon lequel les êtres existants participent à l'essence. Ce traité de Boèce est intitulé *de Hebdomadibus*, ou encore : *Quomodo substantiæ in eo quod sunt bonæ sint, cum non sunt substantialia bona.* Le deuxième commentaire de saint Thomas, sur Boèce, est l'un des plus beaux ouvrages que nous ait laissés ce grand Docteur. A propos du traité de Boèce sur la Trinité, saint Thomas traite en six questions les problèmes les plus élevés de la métaphysique : de la connaissance que nous pouvons acquérir des choses divines ; de la science de ces choses ; de la méthode que suit l'esprit pour s'avancer dans les sciences spéculatives, telles que la physique générale, les mathématiques et la métaphysique. Cette œuvre vraiment magistrale est demeurée inachevée. Le prologue de Boèce, le premier chapitre et la moitié du deuxième sont les seules parties qui aient été commentées par saint Thomas.

Au nombre des travaux philosophiques de saint Thomas nous n'avons compris ni les deux *Sommes,* ni le *Compendium theologiæ*, ni le commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard, ni enfin le commentaire sur le traité *de Divinis nominibus* attribué à Denys l'Aréopagite. Bien que ces ouvrages soient spécifiquement théologiques, ils n'en contiennent pas moins un nombre considérable d'élé-

ments philosophiques qui se rapportent à la doctrine de la connaissance.

II

L'étude des œuvres philosophiques de saint Thomas fait naître dans tout esprit impartial la conviction qu'il fut un philosophe péripatéticien scolastique. Nous avons à justifier cette assertion et à montrer : 1° que saint Thomas est un représentant de la philosophie scolastique; 2° que sans avoir suivi exclusivement et aveuglément Aristote, il est péripatéticien par sa doctrine de la connaissance.

Quiconque admet, même hypothétiquement, la vérité de la foi chrétienne, doit affirmer qu'un accord est possible entre les vérités qui sont du domaine de la raison et celles qui sont contenues dans la révélation. Une vérité ne saurait contredire une autre vérité, car il y a un centre unique de toutes les vérités, qui est Dieu. Pour un chrétien la vérité de la foi n'est pas une hypothèse, mais une affirmation d'une certitude absolue. Tout chrétien est certain que la foi est *selon* la raison, et que la raison est *pour* la foi, bien que la foi soit supérieure à la raison et par son objet et par son motif d'adhésion qui est l'autorité divine et par sa perfection et par sa fin. La raison, sans rien perdre de ses prérogatives, et en restant à sa véritable place, c'est-à-dire, subordonnée à la sagesse et à la parole divines, entre au service de la foi; elle la prépare, elle la persuade, elle la défend contre les attaques, elle la rend plus robuste. Ce sont là les propres paroles de saint Augustin acceptées par saint Thomas qui en détermine la

vraie portée [1]. La foi initie plus facilement, plus promptement, plus inébranlablement la raison aux vérités de l'ordre naturel qu'elle enseigne ; elle étend le domaine de la connaissance ; elle pousse au développement de la science de la foi ; d'un autre côté, la raison demeure intacte, maîtresse et souveraine, avec ses lois, ses principes, sa méthode, ses résultats.

La philosophie cultivée et maintenue dans ces conditions remonte à l'origine du christianisme ; et parce qu'elle a été de tout temps enseignée dans les écoles des chrétiens, elle a porté le nom de *philosophie scolastique*. On ne saurait la confondre avec la théologie, car le propre de la théologie a été dès l'origine de distinguer avec une grande précision entre les vérités naturelles et les vérités révélées, et par conséquent de réserver intact le domaine de la philosophie. « Même après la venue du Christ, disait Clément d'Alexandrie, la philosophie est utile ; loin de nous détourner de la foi, elle nous aide à la démontrer [2]. » Elle n'est point, ajoutait-il, la philosophie des Stoïciens, de Platon, d'Épicure ou d'Aristote, mais tout ce que l'on peut recueillir de vrai parmi ces philosophes [3]. Ce choix, cet *éclectisme* n'est point abandonné au caprice ou à l'arbitraire, car la foi est un critérium et une règle ; c'est selon cette règle que l'on peut utilement critiquer les doctrines [4].

[1] Dicendum est quod per scientiam *gignitur* fides et *nutritur*, per modum exterioris persuasionis quæ fit ab aliqua scientia : sed principalis et propria causa fidei est id quod interius movet ad assentiendum. (2ª 2æ, qu. 6. a. 1, ad 1.)

[2] *Strom.*, lib. I, c. II.

[3] Philosophiam autem non scio stoicam, nec platonicam, aut epicuream et aristotelicam ; sed quodcumque ab his sectis recte dicta sunt, quæ docent justitiam cum pia scientia, hoc totum selectum, τουτὸ συμπὰν τὸ ἐκλέκτικον, dico philosophiam. (*Strom.*, lib. I, c. VII.)

[4] Κυριώτερα τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις, καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον. (*Strom.*, lib. IV, c. IV.)

Saint Augustin proclamait la même vérité, quand il disait : « Tous ces philosophes qui ont eu du Dieu suprême et véritable ce sentiment qu'il est l'auteur des choses créées, la lumière de nos connaissances, le bien qui est la fin de nos actions ; que de lui vient l'origine de la nature, et la vérité de la doctrine et la félicité de la vie ; soit qu'on les nomme justement platoniciens, ou qu'ils tiennent de toute autre secte un autre nom ; que ces doctrines aient été professées par les seuls chefs de l'école ionique, ou que Pythagore et ses disciples les aient répandues dans les écoles italiques ; qu'elles aient été connues et enseignées par les sages ou philosophes des nations étrangères, au delà de l'Atlas, en Lybie, en Égypte, dans l'Inde, la Perse, la Chaldée, les Gaules et l'Espagne ; ces philosophes, dis-je, nous les préférons à tous les autres, et nous confessons qu'ils nous touchent de très-près... *eos omnes cæteris anteponimus et propinquiores fatemur* [1]. »

Le docteur d'Hippone indique dans un autre passage quel sera le fond de cette philosophie : « Il s'est rencontré, dit-il, des hommes très-habiles et d'un esprit très-pénétrant qui ont enseigné que Platon et Aristote s'accordaient dans les questions qu'ils traitent, et que ceux-là seuls qui sont ou peu exercés ou distraits aperçoivent des dissentiments... De là, en combinant la doctrine d'Aristote avec celle de Platon, on a formé une véritable doctrine philosophique [2]. »

Après s'être consacré à la traduction des principaux ouvrages d'Aristote, Boèce avait nourri l'espérance de réaliser l'accord entre les doctrines d'Aristote et de

[1] *De Civit. Dei*, lib. VIII, c. VIII.

[2] *Cont. Acad.*, lib. III, c. XIX.

Platon [1]. La philosophie qui vient le consoler dans sa prison, et qu'il appelle « veri prævia luminis [2], » « summum lassorum solamen animorum [3], » « omnium magistra virtutum [4], » est exactement la philosophie que l'on a appelée *scolastique*, si l'on s'en rapporte à la description qu'il en donne. « Elle a, dit-il, un aspect vénérable, un teint frais, signe d'une jeunesse perpétuelle, un regard pénétrant, une taille difficile à mesurer; tantôt elle ne dépasse pas la hauteur d'un homme; tantôt son front touche le ciel; tantôt elle pénètre jusque dans le ciel même, et se dérobe aux regards des mortels. Ses vêtements sont d'une étoffe très-fine, d'une contexture solide; c'est elle-même qui les a confectionnés. Leur beauté n'éclate pas; ils sont comme ces images enfumées que leur vétusté fait négliger et laisser dans l'ombre [5]. » Il n'est aucun de ces traits qui ne rappelle les principaux caractères de la philosophie scolastique. Est-elle platonicienne? Est-elle aristotélicienne? Ni l'une ni l'autre; ou plutôt, elle est l'une et l'autre, comme il est facile de s'en convaincre à la lecture des œuvres de Boèce.

[1] His (interpretationibus) peractis, non contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam, et in his eos, non ut plerique dissentire in omnibus, sed in plerisque quæ sunt in Philosophia maxima consentire demonstrem. (*de Interpret.*, edit. secund., lib. II, Migne, tom. LXIV, col. 433.)

[2] *Consol.*, IV, p. 1.

[3] *Ibid.*, III, p. 1.

[4] *Ibid.*, I, p. 3.

[5] Mihi supra verticem visa est mulier reverendi admodum vultus, oculis ardentibus, colore vivido, statura discretionis ambiguæ. Nam nunc quidem ad communem sese hominum mensuram cohibebat, nunc vero pulsare cœlum summi verticis cacumine videbatur : quæ cum altius caput extulisset, ipsum etiam cœlum penetrabat respicientiumque hominum frustrabatur intuitum. Vestes erant tenuissimis filis subtili artificio, indissolubili materia perfectæ, quas ..... suis manibus ipsa texuerat. Quarum speciem, veluti fumosas imagines solet, caligo quœdam neglectæ vetustatis obduxerat. (*Consol.*, I, p. 1.)

Sans doute les Pères de l'Église sont plus inclinés vers Platon que vers Aristote. Ils trouvent dans la philosophie de Platon ce premier fond de vérités morales et religieuses sur lequel ils peuvent répandre la semence du christianisme. Denys l'Aréopagite, Justin le Philosophe, saint Irénée, Clément d'Alexandrie sont des platoniciens. Ils sont persuadés que Platon a eu communication des livres de l'Ancien Testament; que sa philosophie dirige le mouvement de l'esprit vers les choses immatérielles, vers les idées, vers Dieu, et qu'ainsi elle rapproche du christianisme. Ils n'ont point encore à systématiser les vérités de la foi, mais à réfuter les athées, les épicuriens, les fatalistes; les dialogues de Platon leur fournissent des modèles parfaits de la discussion philosophique. D'un autre côté, Aristote semble admettre l'éternité du monde, la mortalité de l'âme comme *forme* du corps, l'entendement séparé et unique, l'action fatale des causes. Voilà pourquoi les Pères le négligent et le tiennent en suspicion.

Mais les circonstances changent. Le besoin d'un enseignement systématique des dogmes chrétiens se fait sentir; les erreurs de Philon, d'Origène, issues directement du néo-platonisme alexandrin ramènent les esprits vers Aristote. Au rapport d'Eusèbe [1], saint Anatole d'Alexandrie, évêque de Laodicée, qui avait composé dix livres de *Recherches arithmétiques*, enseigne à Alexandrie, vers 270, la philosophie d'Aristote. Saint Augustin appelle Aristote « un génie incomparable; c'est par le style seul qu'il est inférieur à Platon [2]. » Boèce traduit et commente ses œuvres. Cassiodore et Marcianus Capella donnent des

[1] *Hist. eccles.*, lib. VIII, c. XXXII.

[2] Aristoteles vir excellentis ingenii, eloquio Platoni impar. (*de Civit. Dei*, édit. Bened., col. 201.)

extraits de sa logique. Alcuin déclare [1], en s'appuyant sur le témoignage de S. Augustin, auquel on attribue un ouvrage sur les Catégories, « que les questions les plus profondes concernant la sainte Trinité ne sauraient être résolues sans l'analyse subtile des Catégories et sans la dialectique. »

Entre 843 et 883 apparaît le livre étrange de Jean Scot Erigène, *de Divisione naturæ*. L'auteur avait beaucoup étudié Platon, il connaissait le *Timée;* mais il ne méprisait pas Aristote et mettait à profit l'*Introduction* de Porphyre et les premiers livres de l'*Organum*. Le fond du système de Jean Scot n'était pas chrétien, mais bien plutôt néo-platonicien. Les scolastiques ne s'engagèrent pas dans cette voie. Le livre demeura comme un fait isolé, et ce ne fut qu'au XI[e] siècle qu'il fut frappé par les condamnations de l'Église.

Rhaban-Maur, abbé de Fulda et plus tard archevêque de Mayence, commenta le premier dans les écoles l'*Introduction* de Porphyre et quelques parties de l'*Organum*. Henri d'Auxerre (834-883) qui avait étudié à Fulda sous la direction d'Haimon, disciple d'Alcuin, enseigna à Auxerre la doctrine renfermée dans ses *Gloses sur les Catégories*. Un enseignement semblable était donné à Würtzbourg vers 935 par Réginhard, écolâtre du couvent de Saint-Burchard. Dans le même temps, Poppon prenait à Fulda les commentaires de Boëce sur Aristote pour sujet de ses leçons. Le savant bénédictin Abbon de Fleury-sur-Loire, mort en 1004, composait d'après Aristote un traité *du Raisonnement*, tandis que Notker Labéon, moine de Saint-Gall, traduisait en langue allemande les *Catégories* d'Aristote, le traité de l'Interprétation et les Commen-

[1] *De Fide sanctæ et indiv. Trinitatis. Prolog.*

taires de Boèce. Gerbert élevé à Aurillac et qui fut plus tard le pape Sylvestre II, commença à unir la dialectique à la métaphysique, ainsi qu'il est facile de le constater dans son livre, *de Rationali et ratione uti*. Son disciple Adalbéron, évêque de Laon, mort en 1030, publie le traité *de Modo recte argumentandi et prædicandi dialecticam* dans lequel il suit fidèlement Aristote. Survient alors la dispute de Bérenger de Tours (999–1088) sur l'Eucharistie. Il en appelle aux textes de saint Augustin et à la dialectique. Mais la dialectique entre les mains de Lanfranc, abbé du Bec en Normandie, ne laisse subsister aucune des objections de Bérenger.

Nous touchons à l'époque où le nominalisme de Roscelin de Compiègne provoque la réaction vers le réalisme exagéré de Guillaume de Champeaux. Les uns et les autres avaient abandonné la solution si sage donnée par Boèce à la question des Universaux. Saint Anselme (1033-1109) qui est à proprement parler le fondateur de la scolastique, en réfutant le nominalisme de Roscelin, ne dépasse pas, il est vrai, le réalisme de saint Augustin ; toutefois la preuve dite *ontologique* qu'il donne de l'existence de Dieu nous le montre plus incliné vers Platon que vers Aristote. Entre le réalisme et le nominalisme, Abailard essaie d'introduire son conceptualisme qui n'est qu'une forme moins accentuée du nominalisme, mais il trouve dans saint Bernard un adversaire redoutable, qui le fait condamner au concile de Sens en 1140, pour son rationalisme théologique. Abailard était platonicien, et dans ses nombreuses pérégrinations il recherchait la dispute avec les péripatéticiens [1].

[1] Proinde diversas disputando perambulans provincias, ubicumque hujus artis vigere studium audieram, peripateticorum æmulator factus sum. (*Opera omn.*, tom. I, p. 4.)

Vers cette époque, dans la première moitié du XII^e^ siècle, l'histoire de la philosophie nous présente un certain nombre de scolastiques platoniciens, tels que Adélard de Bath, Bernard de Chartres, Guillaume de Conches, Gaulthier de Mortagne, et Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, dont la doctrine fut condamnée au concile de Reims en 1148. Dans la dernière partie de ce même XII^e^ siècle, apparaissent deux continuateurs de Scot Érigène, qui professent un panthéisme émanatiste, analogue à celui des néo-platoniciens. C'étaient Amaury de Bène, sur le territoire de Chartres, et David de Dinant. Ils furent condamnés au concile de Paris en 1209 et au concile de Latran en 1215. Peut-être avaient-ils subi l'influence de la philosophie arabe, soit du néoplatonisme d'Avicenne, soit de l'aristotélisme falsifié par Averroës.

Nous touchons ainsi aux grands scolastiques du XIII^e^ siècle, Alexandre de Halès, Guillaume d'Auvergne, Vincent de Beauvais, Albert-le-Grand et saint Thomas. Ils connaissent la doctrine de Platon, mais ils s'attachent de préférence à Aristote, non point servilement et aveuglément, comme quelques-uns le leur reprochent, mais en rejetant positivement les erreurs du stagirite, en donnant le vrai sens de sa doctrine, et en introduisant dans leur système philosophique les saines parties de la doctrine de Platon.

III

Le rapide coup d'œil que nous venons de jeter sur la première période de la philosophie scolastique suffit pour faire justice d'un préjugé communément répandu. A partir

de la Renaissance jusqu'au temps présent, un grand nombre de philosophes et d'écrivains répètent, sans l'établir sur de bonnes preuves, que les scolastiques et saint Thomas en particulier sont exclusivement et aveuglément péripatéticiens. Les premiers qui répandirent cette assertion furent, paraît-il, Vivès, Nizole et Erasme [1]. Vivès dit de saint Thomas qu'il est trop aristotélicien : *Thomas est nimis aristotelicus* [2]. Nizole, qui a été édité par Leibniz, descend jusqu'à l'invective. Parlant d'Albert-le-Grand, de saint Thomas, de Scot, il ne souffre pas qu'on dise qu'ils ont philosophé sainement; il appelle leurs disciples : *Imitatores, servum pecus, verveces aut juvencos, omnis judicii ac rationis expertes, philosophiæ fecem, quos nemo vere doctus, neque docti viri neque philosophi nomine dignos arbitratur* [3]. Luther qui vient après eux charge encore le tableau et accumule contre Aristote les plus incroyables outrages. Il l'appelle « Protée et histrion, infâme calomniateur, Cerbère à trois têtes, Gérion à trois corps, véritable Héliogabale, misérable Logomaque, ennemi public et avoué de la vérité [4]. » Les théologiens jansénistes firent écho à ceux de la prétendue réforme et affirmèrent que toutes les *erreurs* de leurs adversaires viennent en droite ligne d'Aristote, à travers les scolastiques. On connaît suffisamment les opinions professées par Bacon et par Descartes. Le premier affirme qu'Aristote a été « le dictateur des scolastiques, » et qu'ils se sont renfermés dans ses écrits,

[1] *L'Aristotélisme de la Scolastique,* par Salvator Talamo, trad. en français, Paris, 1876, p. 19.

[2] *Ibid.,* p. 21.

[3] *Ibid.,* p. 23.

[4] Toutes ces aménités ont été recueillies dans les œuvres de Luther, par Gretzer, et publiées dans le *Lutherus academicus,* Ingolstadii, 1510.

comme les moines dans leurs cellules [1]. Le second dit que la plupart des scolastiques ont suivi Aristote avec une aveugle impétuosité, qu'ils n'ont pu arriver à la connaissance des vrais principes, qu'en raisonnant d'après Aristote ils se sont écartés toujours davantage du droit sentier de la vérité et de la sagesse [2]. Ces arrêts portés par les pères de la philosophie moderne ont fait autorité pendant longtemps. M. Cousin, tout en rendant justice à la scolastique et à saint Thomas, s'est plaint maintes fois de l'aveugle déférence que l'École a eue pour Aristote. Il pense qu'il s'en fallut très-peu que l'Église ne canonisât Aristote qu'elle avait d'abord condamné [3]. M. Ch. Jourdain, dans sa *Philosophie de saint Thomas,* ouvrage couronné par l'Institut de France, reproche au Docteur angélique de s'être montré trop indulgent pour Aristote, et d'avoir au contraire jugé avec une sévérité excessive les doctrines platoniciennes, croyant qu'elles menaçaient la pureté de la foi [4]. M. Amédée de Margerie, dans son *Essai sur la philosophie de saint Bonaventure,* répète la même accusation. « La philosophie de saint Thomas, dit-il, a trois défauts qui ne détruisent pas, il est vrai, la vérité substantielle de sa doctrine, mais qu'il n'a pas cependant pu éviter en suivant Aristote, autant que la foi le comportait [5]. » Ainsi, d'après cet auteur, saint Thomas

[1] Quorum mentes conclusæ essent in paucorum authorum præcipue Aristotelis, *dictatoris sui,* scriptis, non minus quam corpora in cœnobiorum cellis... (*De Augment. scient.*, lib. I, p. 34.)

[2] Plerique eorum qui posterioribus hisce sæculis Philosophi esse voluerunt, Aristotelem cæco impetu secuti sunt ... eo longius a veritate et sapientiæ notitia abeunt. (*Princip. philos.*, Epist. loc. Præf., Amstel., 1644.)

[3] « Aristote fut bientôt sur le point d'être formellement canonisé, comme arbitre souverain et infaillible en matière de philosophie. » (*Manuel de l'hist. de la philos.*, Paris, 1839, tom. I, p. 365.)

[4] *La philos. de saint Thomas,* tom. I, p. 266.

[5] *Ouvr. cité,* ch. II, p. 42, Paris, 1855.

n'aurait répudié Aristote que lorsqu'il l'aurait trouvé inconciliable avec le dogme. Un récent travail de M. Waddington, sur *l'autorité d'Aristote au moyen âge*, décrit avec un peu plus de vérité l'attitude des deux grands docteurs du moyen âge, relativement à celui qu'ils appellent « le Philosophe. » « Saint Bonaventure, dit M. Waddington, ne dissimule pas ses préférences pour la philosophie de Platon, et il dénonce avec vivacité certaines erreurs qu'il croit découvrir dans Aristote; quant à saint Thomas, quoique fervent admirateur d'Aristote et péripatéticien avoué, il se préoccupe avant tout de la pureté de la doctrine; il se sépare du Maître sur plusieurs points. On peut même trouver dans sa *Somme* des traces de platonisme. Mais quand il combat Aristote, c'est au nom des dogmes de l'Église; il distingue nettement la raison si haute qu'elle soit, des lumières divines de la foi [1]. » Dans le même travail, l'auteur cité fait justice de la plaisanterie de M. Cousin relativement à la proposition de canoniser Aristote, et explique la portée des condamnations dont la doctrine péripatéticienne aurait été l'objet. Jamais l'Église n'a condamné toute la doctrine philosophique d'Aristote [2]. « Les actes de rigueur paraissent avoir été dirigés non

[1] *Mémoire lu à l'Académie des Sciences morales et polit.*, le 26 mai 1877.

[2] On ne peut s'empêcher d'admirer la réserve dans laquelle s'est tenu saint Thomas, relativement aux erreurs attribuées à Aristote; ce qui le met en parfait accord avec la critique la plus moderne. MM. Titza et Ravaisson vengent Aristote de l'accusation de polythéisme (*de Arist. oper. serie et distinct.* Lipsiæ et Pragæ, 1826, p. 84. — *Essai sur la Métaph. d'Arist.*, tom. I, Paris, 1837, p. 103 et 104) MM. Cousin et Vacherot soutiennent qu'il n'a pas méconnu le dogme de la Providence (*Métaph. d'Arist. Rapport sur le concours*, Paris, 1838, p. 100. — *Hist. de l'École d'Alex.*, Paris, 1851, tom. III, p. 343). M. Denis a établi que l'intellect agent d'Aristote n'est pas une substance séparée, mais une faculté de l'âme (*Rationalisme d'Aristote*, Paris, 1847, p. 81). F. Brentano, professeur à l'Université de Vienne (*die Psychologie des Aristoteles*, Mayence, 1867), M. Barthélemy Saint-Hilaire (*La Psychologie d'Aristote*, Paris, 1846, p. 302-305) soutiennent le même sentiment. Le même Brentano a montré que l'être des

contre Aristote lui-même, mais contre ses interprètes arabes et juifs; car dans le même temps les docteurs chrétiens les plus orthodoxes s'appliquèrent à étudier et à interpréter à leur tour les livres d'Aristote, et ils le firent avec un merveilleux succès [1]. » En effet, ce fut vers 1260 ou 1261 que saint Thomas commenta à Rome, et sous les yeux du pape, différents ouvrages d'Aristote. A cette époque une triple condamnation avait déjà frappé les erreurs attribuées à Aristote [2], il faut donc conclure que ces condamnations étaient dirigées contre les commentateurs et les interprètes d'Aristote et non point contre la vraie doctrine de ce philosophe. Mais nous avons à cœur de montrer en toute évidence que saint Thomas professa une entière indépendance doctrinale, soit par rapport à Platon, soit par rapport à Aristote et à ses commentateurs arabes.

« L'argument d'autorité, dit saint Thomas, a toute sa valeur dans la théologie, mais une doctrine philosophique n'est vraie que parce qu'elle est d'accord avec la raison. » « L'étude de la philosophie ne consiste pas à savoir ce que les autres ont pensé, mais à savoir comment les choses sont en elles-mêmes [3]. » « C'est aussi l'opinion de Platon, dit-il encore, qui ne partageant pas le sentiment de Socrate

Catégories d'Aristote n'est point l'être abstrait mais la *substantia prima*, conformément à ce qu'a affirmé saint Thomas et contrairement au sentiment de Trendelenburg et de Brandis. Enfin M. Cousin (*Hist. gén. de la Philos.*, Paris, Didier, 1867, p. 156) et M. Schneider, professeur à Passau (*Unsterblichkeitslehre des Aristoteles*, Passau, 1867, p. 131 et seq.), affirment qu'Aristote n'a jamais enseigné que l'âme fût une substance matérielle et par conséquent mortelle. Il ne reste donc des accusations portées contre Aristote que celles dont saint Thomas s'est fait aussi l'organe.

[1] *Mémoire de M. Waddington,* cité plus haut.

[2] Au concile provincial de Paris, en 1209; dans le statut universitaire du légat Robert de Courçon, en 1215, et dans la bulle de Grégoire IX adressée à l'Université de Paris, en 1231.

[3] I p. qu. 1. a. 8. ad. 2; 1ª 2æ qu. 98. a. 1.; *In lib. I de Cœlo*, lect. 22.

son maître, a dit qu'il faut plus s'inquiéter de la vérité que de qui que ce soit ; et ailleurs il ajoute : J'aime beaucoup Socrate, mais j'aime encore plus la vérité [1]. »

Cependant saint Thomas cite quelquefois des autorités. Outre Aristote qu'il met au-dessus de tous les autres, il s'en rapporte encore au sentiment de saint Augustin, de Denys l'Aréopagite, de saint Grégoire-le-Grand, d'Isidore de Séville, de Boèce, du *Liber de causis*, et enfin de Platon.

Quand M. Amédée de Margerie dit que « les grands péripatéticiens du moyen âge, tout prévenus qu'ils étaient par les objections d'Aristote, ont souvent platonisé sans le savoir [2], » il serait juste qu'il fît une exception en faveur de saint Thomas. Nul plus que le Docteur angélique, ne s'est appliqué à connaître la philosophie platonicienne, nul ne l'a critiquée avec plus de sagacité. Pendant son séjour à Paris, saint Thomas avait fait une exposition du *Timée* [3], et il n'est, pour ainsi dire, aucune de ses œuvres philosophiques, où l'on ne rencontre quelque allusion à Platon. Dans son opuscule *de Substantiis separatis*, il désapprouve la méthode employée par Platon pour réfuter les anciens matérialistes ; mais il la considère comme bien supérieure à celle d'Anaxagore [4]. Il parle de la double abstraction platonicienne, des formes séparées [5],

[1] Juxta hoc etiam est sententia Platonis, qui reprobans opinionem Socratis magistri sui dicit : quod oportet magis de veritate curare quam de aliquo alio. Et alibi dicit : Amicus quidem Socrates, sed magis amica veritas. (*In lib. I Ethic.*, lect. 6.)

[2] *Essai sur la phil. de saint Bonaventure*, p. 45.

[3] *La Vie de saint Thomas*, par le P. Touron, Lettre des Docteurs de l'Université de Paris, édit. 1737, p. 311.

[4] Unde Plato sufficientiori via processit ad opinionem primorum Naturalium evacuandam. (*Opusc.* XIV, édit. Vivès, tom. XXVII, p. 274.)

[5] Posuit (Plato) naturas quasdam a materia fluxibilium rerum separatas, in quibus esset veritas fixa ; et sic eis inhærendo anima nostra veritatem cognosceret. (*Ibid.*)

du Dieu suprême, des intelligences inférieures, *dii secundi*, de la place de l'âme humaine parmi ces intelligences et de sa fonction de mouvoir le corps, *sicut nauta in navi*. Il critique chacun de ces points dans différents endroits de ses ouvrages, repousse la doctrine des idées innées [1], des formes séparées [2], de l'âme simplement motrice du corps [3]; il affirme la valeur de la connaissance acquise par les sens [4], l'activité de l'esprit dans la formation de la connaissance intellectuelle [5], et repousse ce monde intermédiaire des idées, dans lequel le Dieu suprême prendrait sa science des choses; les idées n'existent point en elles-mêmes en dehors de l'entendement divin, mais il est nécessaire, contrairement à ce que dit Platon, de les placer en Dieu [6]. Il est donc inexact de dire que saint Thomas a pris dans Platon la doctrine des idées, telle que ce philosophe l'a enseignée. Platon a affirmé la pluralité des exemplaires comme formes séparées, saint Thomas maintient l'unité, la simplicité de l'essence divine, comme exemplaire universel, et n'admet la pluralité que dans les modes selon lesquels cette essence est imitable et qui sont connus par l'entendement infini. C'est de cette manière seulement que l'on peut accepter l'opinion de Platon [7]. Saint Thomas rend pleine justice à Platon en raison de la

[1] I p. qu. 84. a. 3.

[2] *Ibid.* a. 4; *Metaph.*, lib. VII.

[3] *Cont. Gent.*, lib. II, c. LVII.

[4] I p. qu. 84. a. 6.

[5] I p. qu. 85. a. 5.

[6] *Cont. Gent.*, lib. I, c. LI.

[7] Augustinus dicit... rationes rerum pluraliter esse in mente devina. In quo etiam salvatur *aliqualiter* Platonis opinio ponentis ideas, secundum quas formantur omnia quæ in rebus materialibus existunt. (*Cont. Gent.*, lib. I, c. LIV.)

pureté de sa vie [1], et aussi en raison de la démonstration qu'il donne de l'unité de Dieu [2].

Nous avons à signaler par rapport aux doctrines péripatéticiennes la même attitude de saint Thomas et des scolastiques que par rapport aux doctrines de Platon. Lorsqu'elles sont erronées, saint Thomas les combat ; lorsqu'elles sont conformes à la vérité et qu'il est possible de les interpréter selon la vérité, saint Thomas les accepte. Telle est la situation qu'il a constamment maintenue vis à vis d'Aristote.

Dans le commentaire sur le traité *des Météores* d'Aristote, saint Thomas s'exprime ainsi : « En parlant du phénomène d'Antiphont, Aristote a suivi l'opinion des anciens mathématiciens, mais il n'a pas donné la vraie explication. Ce n'est nullement par la réfraction des rayons lumineux qu'il faut expliquer le fait d'Antiphont [3]... » Saint Thomas relève différentes autres erreurs d'Aristote, par exemple sur la nature de l'arc-en-ciel, sur le flux et le reflux de la mer, sur la composition et le nombre des corps célestes, sur l'ordre dans lequel il faut classer les planètes, sur la voie lactée, etc. [4].

Mais il y a plus. Saint Thomas s'élève contre ceux qui s'efforcent d'établir qu'Aristote n'a point affirmé l'éternité

[1] Hoc ratum erat apud antiquos, ut aliquis amore veritatis contemplando ab omni delectatione venerea abstineret : quod solus Plato legitur fecisse (2^a $2^{æ}$ qu. 152. a. 11. ad. 3).

[2] Hæc est ratio quare mundus est unus : quia debent omnia esse ordinata uno ordine et ad unum. Propter quod Aristoteles in XII *Metaph.* ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem Dei gubernantis ; et Plato in *Timæo* ex unitate exemplaris probat unitatem mundi quasi exemplati. (I p., qu. 47. a. 3 ; *de Cœlo et mundo*, lib. I, lect. 19.)

[3] *In lib. III Meteor.*, lect. 5.

[4] *Ibid.*, lect. 6 ; *de Cœlo et mundo*, lib. I, lect. 6 ; *Ibid.*, lect. 4 ; *Ibid.*, lib. II, lect. 8, lect. 17 ; *In lib. I Meteor.*, lect. 12.

du monde. Il dit que leur argumentation est dérisoire [1]. Il est persuadé que la pensée d'Aristote est que le temps et le mouvement doivent être éternels [2]; il lui reproche d'avoir admis des cataclysmes successifs; enfin dans plusieurs passages de son commentaire sur l'*Ethique* et sur la *Politique*, il fait observer qu'Aristote s'est exprimé à la manière des païens, et qu'il a affirmé de pures hypothèses [3].

Mais en ne taisant pas les erreurs d'Aristote, saint Thomas se réserve le droit de venger Aristote calomnié et falsifié par les philosophes arabes. Déjà dans ses premiers écrits il avait signalé le péril que couraient l'Église et la société civile, par la diffusion du panthéisme d'Averroës. Ce fut contre cette erreur qu'il engagea vivement la lutte. L'auteur de l'*Histoire de la logique dans l'Occident*, Carl Prantl, s'efforce de nous montrer les emprunts que saint Thomas a faits à la philosophie des Arabes, soit directement, soit par l'entremise de son maître Albert-le-Grand [4]. Ainsi il prétend que saint Thomas a tiré d'Avicenne, ou du moins de son accord avec lui, les principales idées qu'il a développées dans son opuscule *de Ente et essentia :* la définition de la nature des substances simples et celle des substances composées de matière et de forme, l'indépendance de l'essence par rapport à l'existence, les idées du particulier et de l'universel, le rapport qui existe entre les idées de genre et d'espèce; les caractères de l'es-

[1] Quidam frustra conantes ostendere Aristotelem non contra fidem locutum esse, dixerunt quod Aristoteles non intendit hoc probare quasi verum quod motus sit perpetuus..... quod ex ipso modo procedendi frivolum apparet. (*Physic.*, lib. VIII, lect. 3.)

[2] Patet quod Aristoteles hic firmiter opinatus est et credidit necessarium fore, quod motus sit sempiternus et tempus similiter. (*Metaph.*, lib. II, lect. 5.)

[3] *Politic.*, lib. II, lect. 12; *Meteor.*, lib. I, lect. 3; *Metaph.*, lib. XII, lect. 10.

[4] *Hist. de la log. dans l'Occident*, Leipzig, 1867, tom. III, p. 90-116.

pèce, le rapport entre le genre et la différence, et enfin la doctrine de l'accident. Si les définitions d'Avicenne reproduisaient, comme cela est certain, le texte même d'Aristote, il importe peu que saint Thomas les ait tirées d'Avicenne. Ce que Prantl a négligé de nous dire, ce sont les nombreux démentis que saint Thomas inflige à Avicenne ainsi qu'à Averroës, dans un grand nombre de passages de la métaphysique [1].

Mais la principale opposition que fit saint Thomas aux doctrines des philosophes arabes est celle-là même qui est exprimée par le titre de son ouvrage contre Averroës : *De Unitate intellectus, contra Averroistas*. Averroës abusant d'un passage obscur du *Traité de l'âme*, d'Aristote, affirmait sur la double fonction de l'entendement une erreur que saint Thomas formule de la manière suivante : « Il y a longtemps qu'une erreur dont l'origine est dans les paroles d'Averroës sur l'entendement a pénétré dans beaucoup d'esprits. Averroës affirme que l'entendement appelé par Aristote « intellect possible, » et qu'il nomme lui très-

[1] Notons en particulier le passage suivant : Ex quo apparet falsum esse quod Averrois hic dicit in *Commento*..... (*Metaph.*, lib. II, lect. 1.) — Sciendum est autem quod circa hoc Avicenna aliud sensit. Dixit enim quod unum et ens non significant substantiam rei, sed significant aliquid additum..... sed in primo quidem non videtur dixisse recte. (*Ibid.*, lib. IV, lect. 2.) Saint Thomas rapporte la division donnée par Avicenne de la cause efficiente : Sciendum est quod secundum Avicennam, quatuor sunt modi causæ efficientis ; scilicet perficiens, disponens, adjuvans et consilians. (*Ibid.*, lib. V, lect. 2.) Mais il reprend un peu plus loin une erreur d'Avicenne : Nec est verum quod Avicenna dicit : quod prædicata quæ sunt in generibus accidentis principaliter significant substantiam, et per posterius accidens, sicut hoc quod dico album et musicum. (*Ibid.*, lect. 7.) — La même critique est répétée, liv. X, lect. 3. — Au livre VII, lect. 6, au sujet des générations spontanées, saint Thomas oppose l'opinion moyenne d'Aristote : *Quod scilicet aliqua possunt et sine semine generari, et ex semine*, aux deux opinions extrêmes d'Averroës et d'Avicenne. Enfin au liv. XII, leçon 6, sur la question de l'origine du mouvement, saint Thomas contredit encore Avicenne, et affirme que le premier moteur des choses corporelles est le principe même des substances immatérielles, *ut sit quædam connexio et ordo sensibilium et intelligibilium*.

improprement « matériel, » est une entité substantielle séparée du corps, qu'elle s'unit au corps comme une forme, et qu'il n'y a qu'un seul entendement pour tous les hommes. J'ai déjà beaucoup écrit contre ces erreurs, mais l'impudence de ceux qui luttent contre la vérité me contraint d'écrire encore et de donner une nouvelle réfutation... J'ai donc le dessein de prouver que la thèse d'Averroës est tout à fait contraire aux textes et à la pensée d'Aristote [1]. »

Saint Thomas établit successivement ces différentes propositions.

Tout être mobile et imparfait qui a en partage quelque puissance ou faculté suppose un être préexistant, immobile et parfait qui possède essentiellement cette puissance. Il y a donc une intelligence supérieure qui aide à notre âme à accomplir l'acte d'entendement. Mais d'un autre côté il faut admettre dans notre âme une certaine vertu qui est participée de cette intelligence supérieure, par laquelle notre âme met en acte l'élément intelligible qui est dans les choses. Cet intellect actif n'est pas le même dans tous les hommes, parce qu'il y a dans chaque âme d'homme un sujet distinct qui possède cette faculté [2].

On a discuté jusqu'au temps présent sur le fameux passage du cinquième chapitre, livre III, du *Traité de l'âme* d'Aristote. Or, après les savants travaux de Trendelen-

[1] *Opusc.*, XV, c. I.

[2] Ce résumé de l'opuscule contre Averroës est donné dans deux propositions de la *Somme Théologique*. (I p. qu. 79. a. 4, et a. 5.) Cf. *Cont. Gent.*, lib. II, c. LXXIII, LXXIV, LXXV, LXXVI, LXXVII et LXXVIII. Unde dicere oportet, quod in ipsa (anima) sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. (Qu. 79 a. 4.) — Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu, et hæc potentia animæ vocatur intellectus agens. (*Cont. Gent.*, lib. II, c. LXXVII.)

burg [1], de Brandis [2], de Prantl [3], de M. Ravaisson [4], de Zeller [5], voici la conclusion de Fr. Brentano, l'un de nos contemporains les plus versés dans la connaissance d'Aristote :

« Après toutes les tentatives qui ont été faites pour expliquer le texte d'Aristote, nous avons le devoir de reconnaître que l'explication donnée par saint Thomas d'Aquin s'est approchée le plus près de la vérité. Je ne sais si je ne devrais pas dire que saint Thomas a compris la vraie doctrine d'Aristote. En affirmant que l'acte de l'entendement (réceptif) est déterminé par les images intérieures sur lesquelles l'intellect actif verse sa lumière, saint Thomas n'a pas commis la faute de faire exercer un acte intellectuel par un sujet matériel. Il est certain au contraire qu'il ne considère l'impulsion donnée par l'intellect actif comme un élément supra-corporel que pour signifier ceci : cette impulsion ne peut provenir de la partie sensitive du sujet connaissant ni d'une action corporelle quelconque [6]. »

Saint Thomas va même jusqu'à dire que nous expérimentons cette activité de l'esprit, quand c'est par un acte de volonté que nous appliquons notre entendement, et que nous abstrayons des choses particulières l'élément intelligible qu'elles contiennent [7]. Mais l'action du premier moteur de notre entendement, c'est-à-dire de Dieu, échappe à toute

[1] *Comment. sur les trois livres de l'âme,* Iéna, 1833, p. 433 et suiv.
[2] *Hist. de la philosophie gréco-romaine,* Berlin, 1857, IIe vol., p. 1178.
[3] *Hist. de la logique dans l'Occident,* Leipzig, 1867, tom. I, p. 108 et suiv.
[4] *Essai sur la Métaph. d'Aristote,* Paris, 1837, tom. I, p. 586.
[5] *Philosophie des Grecs,* 2e édit., tom. II, p. 441.
[6] *Die Psychologie des Aristoteles,* Mayence, 1867, p. 226.
[7] Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus quod est facere actu intelligibilia (I p. qu. 79. a. 4.).

observation [1]. Dieu n'est point le premier objet connu dans notre condition présente, bien qu'il soit, comme souverain bien, l'objet premier de notre désir.

En faisant sienne la doctrine d'Aristote sur l'entendement humain, saint Thomas a marqué sa place parmi les péripatéticiens. Et en effet, dans sa *Métaphysique* et dans sa *Politique*, il loue la méthode d'Aristote; il fait gloire à ce philosophe de savoir douter à propos, de commencer par rapporter les raisons des adversaires, et de donner dans ses conclusions la solution des difficultés soulevées [2]; il loue le style d'Aristote [3]; il admire l'étendue et la variété de ses connaissances; il approuve la méthode qu'il a suivie pour démontrer l'existence des substances immatérielles [4]. Comme Platon, Aristote a affirmé la cause première, le souverain être, la souveraine vérité, le souverain bien [5]. En morale, il a déterminé par une méthode sûre la fin de nos actions, distribué le domaine des vertus et décrit l'essence de l'état politique.

Dans l'acquisition de la science, saint Thomas comme

[1] Omnem enim voluntatis motum necesse est quod præcedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis; sed principium considerandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit in VII *Ethic.* (Qu. 82. a. 4. ad. 3.)

[2] Consuetudo Aristotelis fuit fere in omnibus libris ut inquisitioni veritatis præmitteret dubitationes emergentes. (*Metaph.*, III, lect. 1.) Philosophus videtur colligere solutionem suam ex tactis rationibus ad utramque partem, hæc est enim consuetudo Aristotelis, cum arguit ad aliquam dubitationem... et sic in omnibus rationibus colligit sententiam. (*Politic.*, III, lect. 11.)

[3] Non est consuetudo Aristotelis defectivis locutionibus uti, quamvis sit breviloquus, ut dicit Simplicius (*de Cœlo et mundo*, III, lect. 17).

[4] Aristoteles manifestiori et certiori via processit ad investigandum substantias a materia separatas, scilicet per viam motus. (*Opusc.*, XIV, c. II.)

[5] Sic igitur secundum Platonem summus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis... Et hoc etiam Aristoteles posuit : quia, ut dicit, necesse est ut id quod est maxime ens, et maxime verum, sit causa essendi et veritatis omnibus aliis. (*Ibid.*, c. III.)

Aristote prend pour point de départ la connaissance de la *substance première*, de laquelle sont faites toutes les énonciations qui sont l'objet des Catégories [1]. Cette première connaissance n'est point acquise sans une perception des sens, car tout exercice de l'entendement est postérieur à l'opération des sens [2]. La métaphysique demeure la *première philosophie*, parce qu'elle recherche les causes les plus élevées [3]. Dans l'ordre pédagogique, ainsi que l'avait déjà remarqué Hugues de Saint-Victor, il faut étudier d'abord la logique qui est l'instrument de toutes les sciences [4], et d'autres sciences préparatoires, comme les sciences naturelles, la physique et la psychologie, ainsi que les mathématiques. Les objets et les principes de ces sciences sont admis par supposition [5]. Comme la fin de la vie humaine est la béatitude, et que cette béatitude ne peut consister que dans la connaissance des choses divines, c'est à la théologie que doivent aboutir toutes les sciences [6].

Cependant ni saint Thomas ni les principaux représentants de la philosophie scolastique tels que Boèce, Alcuin, saint Anselme, Abailard, saint Bernard, Alexandre de Halès et Albert-le-Grand n'ont enseigné qu'Aristote eût

[1] In prima operatione (intellectus) est aliquod primum quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens. (I p. qu. 85. a. 5.) — Et hoc prædicatum dicitur significare *substantiam primam*, quæ est substantia particularis, de qua omnia prædicantur. (*Metaph.*, V, lect. 7.) Cf. *Physic.*, III, lect. 5.).

[2] Ad cognitionem rerum oportet de sensibilibus notitiam habere quia sensibilia sunt manifesta elementa materialia omnium rerum, ex quibus componuntur. (*Metaph.*, lib. I, lect. 10.)

[3] Scientia quæ est de causis altissimis, scilicet metaphysica. (*In Boet. de Trinit.*, qu. 3, a. 1.)

[4] Logicam, quæ docet modum omnium scientiarum, debet quis ante omnes alias scientias addiscere. (*Ibid.*, qu. 5. a. 1.)

[5] In scientiis præambulis oportet quod supponantur quædam quæ in illa (metaphysica) plenius innotescunt. (*Ibid.*, qu. 3. a. 1.)

[6] Omnium finis est cognitio divinorum. (*Ibid.*)

posé à la science des bornes infranchissables. Ils ont amélioré Aristote, et la philosophie de saint Thomas a bénéficié des perfectionnements apportés par ses illustres devanciers. Ce sont leurs efforts qui ont ajouté à la doctrine d'Aristote tout ce qui concerne la création et la providence, le rapport entre notre entendement et l'entendement infini, la conciliation possible entre la liberté humaine et la prescience de Dieu, la doctrine des attributs divins et la vraie méthode de les déterminer.

En psychologie les scolastiques ont perfectionné la doctrine d'Aristote sur la question de la nature de l'homme et de l'unité substantielle de son être, sur la distinction à introduire entre l'essence et les facultés de l'âme; sur les dispositions, *habitus*, états intermédiaires entre la puissance et l'acte, sur la double fonction de l'entendement dans l'acte d'entendre, sur la vraie nature des universaux, sur le principe de l'individualité, enfin sur le mode de concours que Dieu donne à l'activité des causes secondes.

Cette philosophie de saint Thomas n'est pas sans doute le dernier mot de la science philosophique, mais nous affirmons que les principes et la méthode de cette philosophie sont un point de départ sur lequel il est nécessaire de revenir se placer si l'on veut remettre la science dans la voie d'un légitime progrès.

Nous croyons avoir établi, contrairement à l'opinion commune, relativement récente, que saint Thomas est un péripatéticien scolastique, et non point un représentant servile et exclusif des doctrines du seul Aristote. Les contemporains du Docteur angélique pensaient comme nous; la preuve en est fournie par les monuments, et entr'autres par le tableau de Benozzo Gozzoli, conservé au Musée du Louvre, dans lequel saint Thomas

apparaît entre Platon et Aristote. C'est encore la même idée qui a inspiré la fresque célèbre de Francesco Traini, peintre du XV^e^ siècle, dans l'église de Sainte-Catherine, à Pise, et dont le sujet est le triomphe doctrinal de saint Thomas sur Averroës. Au sommet est Dieu le Père, dans un océan de lumière, entouré des anges et des bienheureux. Au-dessous, dans les nuées du ciel, sont représentés Moïse, les quatre Évangélistes et saint Paul. Au milieu du tableau est le prince de la philosophie scolastique, saint Thomas d'Aquin. Sur son visage plein de majesté et de sérénité respire la pleine possession du vrai. Il tient dans ses mains la *Somme contre les Gentils*, étincelante de rayons et sur laquelle on lit cette parole des Proverbes : *Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium*. Le peintre n'a pas seulement indiqué les Évangélistes et les auteurs inspirés comme les sources auxquelles saint Thomas a puisé la sagesse divine, mais il a dessiné à droite Aristote avec l'*Ethique* qu'il présente aux regards du saint, et à gauche, un peu plus incliné vers lui, est Platon qui tient le *Timée* dans ses mains. Différents personnages placés aux alentours semblent recueillir avidement les enseignements du Docteur angélique. Enfin à ses pieds, gisant à terre, le visage abattu, et comme foudroyé par les rayons de lumière qui partent des écrits de saint Thomas, est Averroës « qui a fait le grand commentaire [1], » dans lequel il enseignait le panthéisme en falsifiant Aristote.

Nous sommes convaincu que la fresque de Traini est l'expression d'une pensée parfaitement vraie, et c'est dans cette conviction que nous allons exposer la doctrine de la connaissance, d'après saint Thomas d'Aquin.

[1] Dante, *Inf.*, IV, v. 144.

DOCTRINE DE LA CONNAISSANCE

D'APRÈS

SAINT THOMAS D'AQUIN

CHAPITRE PREMIER.

DE LA MÉTHODE PHILOSOPHIQUE DE SAINT THOMAS.

C'est une opinion très-répandue parmi ceux qui ont étudié les procédés de la recherche philosophique pendant le moyen âge, que les docteurs scolastiques ont appliqué à la philosophie la méthode dont ils se servaient pour cultiver la science théologique [1]. Il eût dû pourtant sembler étrange

[1] Ch. Jourdain, *La Philosophie de saint Thomas*, tom. III, Paris, 1858 : « Saint Thomas ne pouvait pas suivre, et il n'a pas suivi d'autre procédé que celui qui va du général au particulier, à savoir la déduction » (p. 306). — « Les philosophes scolastiques n'observent pas, ils argumentent » (p. 317). — « L'abus du syllogisme entraîna... plus tard la ruine de cette philosophie. La chute fut si profonde que tout le génie de saint Thomas put à peine préserver sa gloire » (p. 316). — Alfred Fouillée, *Hist. de la Philosophie*, Paris, 1875 : « Au moyen âge, on argumente, on tire à l'infini des conséquences sans vérifier les principes, qui demeurent au-dessus de l'examen... On néglige l'induction et l'observation. Le dogme théologique étant alors le fond des spéculations philosophiques..., la philosophie du moyen âge manque de ce qu'il y a de plus essentiel à toute science : la liberté » (p. 197 et 198). Cf. *Diction. des sciences philosoph.*, art. *Scolastique*, p. 564, Paris, Hachette, 1844.

que les scolastiques, qui ont constamment et nettement distingué le domaine des vérités naturelles du domaine des vérités révélées, eussent confondu deux objets très-divers en leur appliquant le même procédé. « Les sciences philosophiques, dit saint Thomas, partent de principes connus par la lumière naturelle... ; la théologie procède des principes d'une science supérieure, qui est la science de Dieu et des bienheureux [1]. » Or il est certain qu'il n'y a pas pour chacune des sciences un mode unique de manifester la vérité, et nous n'établissons pas avec la même certitude les conclusions de nos entretiens et celles de nos raisonnements [2]. La méthode d'une science est donc dépendante de son objet, et elle n'est autre chose que la marche suivie par l'esprit pour saisir cet objet de la manière la plus intime et la plus étendue [3].

Mais tout objet de connaissance et de science est-il également apte à être connu ? Tout sujet connaissant est-il doué d'une faculté de connaître proportionnée à toute espèce d'objet [4] ?

La principale difficulté pour acquérir la connaissance et la science n'est pas dans l'objet. Il y a en effet des choses très-connaissables, parce qu'elles sont très-immatérielles, par exemple, notre âme, Dieu, les idées des choses, et qui pourtant nous sont au commencement les plus inconnues. Ce n'est donc point de l'objet que vient la principale difficulté de connaître. Mais cette difficulté est dans le sujet [5].

[1] I p. qu. 1. a. 2.

[2] Modus manifestandi veritatem in qualibet scientia debet esse conveniens ei quod subjicitur sicut materia in illa scientia (*In lib. I Ethic.*, lect. 3).

[3] Posterior investigatio veritatis nihil aliud est quam solutio prius dubitatorum... sicut terminus viæ est illud quod intenditur ab ambulante, ita exclusio dubitationis est finis qui intenditur ab inquirente veritatem. (*Metaph.*, lib. II, lect. 1.)

[4] Quamvis difficultas cognoscendæ veritatis forsan possit secundum aliqua diversa esse dupliciter, videlicet ex parte nostra, et ex parte rerum, non tamen principalis difficultatis causa est ex parte rerum, sed ex parte nostra. (*Metaph.*, lib. II, lect. 1).

[5] Si difficultas esset principaliter ex parte rerum, sequeretur quod illa

Le sujet doit mesurer par la réflexion la vraie portée de ses facultés, et ne point se placer au-dessous ou au-dessus du degré de connaissance qui est assigné à sa nature. Ainsi il n'est pas exact de dire que nous sommes en présence des intelligibles comme le hibou devant le soleil [1]. En effet, notre entendement est fortifié et réjoui, tandis qu'il acquiert et augmente sa connaissance. D'un autre côté, il n'est pas plus vrai de dire que nous connaissons les choses dans leurs raisons éternelles, comme si nous étions de purs esprits, comme si nous voyions toutes choses en Dieu [2]. Nous devons commencer par savoir que notre âme intellective est naturellement unie à un corps, qu'elle a bien la faculté de connaître les intelligibles, mais qu'elle ne peut connaître ces intelligibles que dans les choses sensibles et matérielles, par une opération qui lui est propre. Or ces choses sensibles et matérielles sont moins connaissables, en raison de leur nature matérielle ; et d'un autre côté, notre âme étant naturellement unie à un corps, n'est point, dans la condition présente, un sujet connaissant proportionné aux essences, aux idées pures, aux substances immatérielles. Elle ne les saurait connaître que d'une manière imparfaite [3].

magis cognosceremus, quæ sunt magis cognoscibilia secundum suam naturam : sunt autem maxime cognoscibilia secundum suam naturam quæ sunt maxime in actu, scilicet entia immaterialia et immobilia, quæ tamen sunt maxime nobis ignota. Unde manifestum est quod difficultas accidit in cognitione veritatis maxime propter defectum intellectus nostri. (*Ibid.*)

[1] Sed videtur hæc similitudo non esse conveniens... Intellectus cum non sit potentia alicujus corporei, non corrumpitur ex excellenti intelligibili. Unde post apprehensionem alicujus magni intelligibilis, non minus intelligimus minus intelligibilia, sed magis... (*Ibid.*)

[2] Sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant, et hoc modo anima in statu præsentis vitæ non potest videre omnia, in rationibus æternis ; sic in rationibus æternis cognoscunt omnia Beati qui Deum vident et omnia in ipso. (I p. qu. 84. a. 5.) Cf. *de Verit.*, qu. 10. a. 6 ; *Opusc.*, III, c. LXXXI, LXXXII.

[3] Impossibile est quod anima humana, hujusmodi corpori unita, apprehendat substantias separatas cognoscendo de eis quod quid est. (*Metaph.*, lib. II, lect. 2.)

§ 1. *Du point de départ de la connaissance.*

Bien que notre connaissance soit limitée et imparfaite, nous avons naturellement le désir de connaître; nous sommes naturellement inclinés à connaître; nous savons que la connaissance nous perfectionne et nous rapproche du premier principe de toute connaissance, de l'auteur de notre entendement; voilà pourquoi c'est dans l'acte de connaître que consiste la suprême félicité de l'homme [1].

L'étonnement que nous éprouvons devant la production d'un phénomène, l'ignorance de la cause nous portent à la recherche. Cette recherche est une espèce de mouvement. Ce mouvement a son terme dans la connaissance et la science [2]. On a donc comparé les opérations de l'entendement pour arriver à connaître aux mouvements que nous voyons se produire hors de nous [3]. Tout mouvement a un point de départ, une cause, un milieu, un terme. On a appelé *principe de la connaissance* le point de départ du mouvement de l'esprit vers la connaissance [4]. Ce principe est-il unique? N'y a-t-il qu'un seul point de départ pour arriver à la connaissance? Telles sont les questions que nous devons examiner.

[1] Omnibus hominibus naturaliter inest desiderium ad sciendum... Unaquæque res naturaliter appetit perfectionem sui... Uniuscujusque rei perfectio in hoc consistit ut suo principio conjungatur... et in hoc ultima hominis felicitas consistit. (*Metaph.*, lib. II, lect. 1.)

[2] Cum aliquos manifestos effectus videamus, quorum causa nos latet, eorum tunc causam admiramur... Cum inquisitio sit motus quidam ad scientiam, oportet quod terminetur ad contrarium ejus a quo incipit. (*Metaph.*, lib. I, lect. 2.)

[3] Ad similitudinem ordinis qui motibus exterioribus consideratur, attenditur etiam quidam ordo in rerum cognitione; et præcipue secundum quod intellectus noster quamdam similitudinem motus habet, discurrens de principiis in conclusiones. (*Metaph.*, lib. V, lect. 1.)

[4] Dicitur principium unde res primo innotescit; sicut dicimus principia demonstrationum esse « suppositiones », id est dignitates et petitiones. (*Ibid.*)

« Il faut savoir, dit saint Thomas, qu'il y a une double opération de l'entendement pour connaître. L'une qui saisit d'une manière indistincte, implicite ce qu'est l'objet connu ; l'autre qui connaît d'une manière distincte et explicite, en ajoutant et séparant. Dans l'une et l'autre opération il y a un premier, *in utroque est aliquid primum*, par conséquent l'une et l'autre peuvent s'appeler *principes de la connaissance*. Ainsi le principe de contradiction : Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps, est naturellement *premier* dans la *seconde* opération de l'entendement [1]. »

Une fois le point de départ bien déterminé, nous pouvons décrire exactement la suite des mouvements de l'esprit pour connaître.

Comme il y a une dépendance naturelle entre la connaissance intellectuelle et la connaissance sensitive, puisque c'est un fait certain que là où un sens fait défaut, là aussi manque la science des choses sensibles qu'il saisit [2], il faut dire que notre première connaissance commence par l'exercice des sens [3]. La première connaissance intellectuelle saisit la nature d'une chose particulière et matérielle. Cette première connaissance est un point de départ, *principium a quo ;* elle est la connaissance d'une nature *universelle*, et non d'un objet particulier, car l'objet propre et premier de l'entende-

[1] Sciendum est quod cum duplex sit (intellectus) operatio ; una quæ cognoscit quod quid est, alia quæ componit et dividit, in utroque est aliquid primum. *In prima quidem operatione est aliquid primum*, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens. Et quia hoc principium : impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, ideo *hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione* intellectus, scilicet componentis et dividentis. (*Metaph.*, lib. IV, lect. 2.)

[2] Est dependentia necessaria inter cognitionem mentis humanæ et virtutes sensitivas... hoc manifeste apparet, tum ex hoc quod deficiente sensu deficit scientia de suis sensibilibus ; tum ex hoc quod mens nostra non potest actu considerare etiam quæ habitualiter scit, nisi formando aliqua phantasmata ; unde etiam læso organo phantasiæ impeditur consideratio. (*De Verit.*, qu. 10. a. 6.)

[3] Cum cognitio intellectus nostri tota derivetur a sensu, *id quod cognoscibile a nobis a sensu est primo nobis notum* quam id quod est cognoscibile ab intellectu. (*Opusc.*, LXIII, a. 3 ; cf. 1 P. qu. 84. a. 3.)

ment est de saisir l'universel, dans les conditions particulières et matérielles qui sont connues par les sens [1]. En outre, cette première connaissance n'est pas celle d'une faculté qui atteint dans son premier acte une connaissance parfaite, distincte, scientifiquement certaine. Au contraire, dans cette première connaissance, l'objet est connu d'une manière un peu confuse, indistincte, *res sciuntur indistincte, sub quadam confusione.* Mais si le mouvement de l'esprit se continue, nous finissons par connaître d'une manière plus parfaite, en distinguant les principes et les éléments des choses, *posterius autem cognoscimus distinguendo principia et elementa* [2].

§ 2. *Le premier principe.*

Le premier principe, ainsi que nous venons de le dire, est celui qui est formé dans la deuxième opération de l'entendement qui définit et juge. Ce principe est celui qui est appelé principe de contradiction : Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps. Il est formé à la suite de la première connaissance de ce que nous appelons « l'être. » L'entendement commence par saisir l'être, puis il connaît qu'il connaît l'être; et en troisième lieu il connaît qu'il désire l'être. C'est là l'ordre de ses mouvements [3]. La connaissance réfléchie de l'être lui donne le premier principe qui dépasse la sphère de l'existence du particulier, du relatif,

[1] Quia sensus est singularium, intellectus autem universalium, necesse est quod cognitio singularium quoad nos prior sit quam cognitio universalium. (I p. qu. 85. a. 3.) — *Primum* autem *quod intelligitur* a nobis, et secundum statum præsentis vitæ, *est quidditas rei materialis,* quæ est nostri intellectus objectum. (I p. qu. 88. a. 3.)

[2] I p. qu. 85. a. 3. Oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, *prius pervenit ad actum incompletum,* qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum.

[3] Intellectus per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appertere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni. (I p. qu. 16. a. 4. ad 1.)

pour s'imposer à l'essence même des choses, et introduire dans la connaissance une relation nécessaire et absolue. C'est à ce premier principe que se ramènent tous les autres : le principe d'identité, le principe du tiers ou du milieu exclu, le principe de substance, le principe de causalité, en un mot tous les points de départ des démonstrations [1].

Cependant, l'on s'abuserait complétement sur la nature des mouvements de l'esprit pour démontrer la vérité, en affirmant qu'il n'y a qu'une seule manière de l'établir scientifiquement, à savoir, la manière syllogistique. Ceux qui ont soutenu cette erreur, ce sont ceux qui comme Platon ont confondu les principes appartenant à des ordres différents. Ainsi il faut se garder de confondre les principes de la connaissance avec les principes de la démonstration, les principes constitutifs des choses, la matière et la forme, avec les principes de la production des êtres ou les causes. En effet « nous connaissons quelquefois la cause par l'effet et la substance par les accidents [2]. » Dans l'acquisition de la science les principes et les éléments ne passent pas toujours les premiers. C'est quelquefois par les effets sensibles que nous nous élevons à la connaissance des principes et des causes ; mais quand la science est complète nous procédons en allant des principes à des effets et à des phénomènes encore inconnus et nous expliquons par ces principes ces effets et ces phénomènes [3].

Nous sommes maintenant en possession des éléments

[1] Omnes demonstrationes reducunt suas propositiones in hanc propositionem (simul idem esse et non esse), sicut in ultimam opinionem omnibus communem : ipsa enim est naturaliter principium et dignitas omnium dignitatum. (*Metaph.*, lib. IV, lect. 2.)

[2] Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi sit principium essendi, ut Plato existimavit ; cum quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. (I p. qu. 85. a. 3.)

[3] In accipiendo scientiam, non semper principia et elementa sunt priora ; quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiæ semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum. (I p. qu. 85. a. 8. ad. 1.)

constitutifs de la méthode suivie par saint Thomas. Le point de départ est une connaissance première obtenue par la simple perception de l'entendement, après un exercice préalable des sens. Puis, vient une deuxième opération de l'entendement qui ajoute et sépare, pour former le premier principe [1]. L'un et l'autre de ces deux actes sont premiers, l'un dans la connaissance, l'autre dans la démonstration de la vérité ; tous les deux sont les points de départ du raisonnement, soit inductif, soit déductif. Ainsi se trouvent rattachés l'ordre des idées et l'ordre des existences ; ainsi est évité le péril du subjectivisme, et à l'extrémité opposée l'écueil du réalisme exagéré duquel saint Thomas s'est toujours écarté.

§ 3. *Reproches adressés à la méthode de saint Thomas.*

On a reproché pourtant à notre Docteur d'expliquer le mystère de la connaissance en jetant en avant quelques principes pris en dehors de toute observation [2]. Nous voyons au contraire qu'il nous montre l'origine de la première connaissance dans une perception des sens, qui suppose une action de l'objet extérieur sur nos organes. Dans cette première connaissance l'entendement saisit l'être, non point une pure abstraction, un *être de raison*, mais une nature universelle, très-réelle, *qui a son fondement dans l'objet* [3]. Ainsi se tiennent rattachées par un indissoluble lien l'idée et la réa-

[1] Intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo... non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem..... Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari. (I p. qu. 85. a. 5.)

[2] Tota S. Thomæ de origine idearum disciplina paucis quibusdam effatis, *citra omnem observationem constitutis,* inniti videtur. (D. Delaunay, p. 11.)

[3] Humanitas est *aliquid in re,* non tamen habet ibi rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis ; sed secundum quam dicitur species. Similiter est de tempore... similiter dico de veritate quod habet *fundamentum in re,* sed ratio ejus completur per actionem intellectus. (I *Sent.,* Dist. 19. qu. 5. a. 1.)

lité sensible, la raison et l'expérience, la métaphysique et la psychologie.

Aussi peu fondé est le reproche adressé à saint Thomas et aux scolastiques de placer au seuil de la science la doctrine de la matière et de la forme [1]. Les scolastiques, après Aristote [2], recommandent au début de la science l'étude de la logique. Or la doctrine de la matière et de la forme ne fait en aucune façon partie de la logique ; elle appartient à la physique et à la métaphysique. Les scolastiques ont étudié la nature de l'homme dans ces deux branches de la science et ont considéré dans la première l'élément corporel et aussi l'âme raisonnable unie au corps. Nous ne voyons point qu'ils aient en cela violé les règles de la méthode, et expliqué « une chose obscure par une autre plus obscure, » comme on le leur reproche. Ils sont convaincus en effet que l'âme humaine est le sujet des puissances végétatives, ainsi que des puissances sensitives, et qu'elle seule donne au corps humain son être substantiel [3].

On a prétendu que saint Thomas allait au rebours de la vraie méthode en plaçant à l'extérieur l'origine de la première connaissance, et que l'âme ne saurait connaître aucune chose avant de se connaître elle-même, et de prendre conscience de son acte [4]. Il y a dans ces diverses assertions une confusion qu'il est facile de faire disparaître. Le sujet con-

[1] D. Delaunay, *S. Thomæ de Origine idearum,* Paris, 1876, p. 15.

[2] Et propter hoc debet prius (homo) addiscere Logicam quam alias scientias, quia Logica tradit communem modum procedendi in omnibus aliis scientiis. (*Metaph.,* lib. II, lect. 5.)

[3] Anima enim est « primum quo nutrimur, et sentimus et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. » Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis. Et hæc est demonstratio Aristotelis in II *de Anima* (Texte 24). Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse formam corporis, oportet quod inveniat modum quo ista actio, quæ est intelligere, sit hujus hominis actio. (I p. qu. 76. a 1.)

[4] Indagandi vim præpostero, ut ita dicam, ordine eos sequi existimaverim, qui, ut Angelicus Doctor, ab externa natura ad internam intelligendam proficiscuntur, quasi quid esset homini homine ipso notius. (Delaunay, *S. Thomæ de Origine idearum doctrina,* p. 13.)

naissant, dit saint Thomas, passe de la puissance à l'acte de connaître, c'est-à-dire qu'il est non-connaissant avant de produire l'acte de connaître. On ne saurait affirmer que la connaissance certaine et réfléchie du sujet connaissant soit antérieure à toute connaissance, soit du monde extérieur, soit des phénomènes internes. La conscience ou connaissance réfléchie du moi est toujours précédée d'une connaissance première, directe et immédiate, dans laquelle le sujet s'unit à l'objet extérieur premièrement connu [1]. C'est par le moyen de son activité que le sujet connaissant arrive à se saisir lui-même et à se considérer dans l'acte de connaître. En se saisissant comme sujet connaissant identique et conforme à l'objet connu, il a la certitude de la vérité de la première connaissance [2]. C'est bien une certitude *immédiate*, nul ne le conteste. Mais on soutient avec saint Thomas que l'acte par lequel elle est acquise est un acte réflexe et qu'il n'est ni premier ni direct [3].

Ainsi donc ce qui est premièrement saisi par l'entendement, c'est l'objet propre de cette faculté, la nature d'une chose matérielle. Ce qui est connu en second lieu c'est l'acte du sujet connaissant, et par cet acte le sujet connaissant lui-même, exerçant sa puissance de connaître. En raisonnant sur cette puissance de connaître, qui est l'entendement, l'âme arrive à connaître sa propre essence [4]. Sans

[1] Id quod primo cognoscitur ab intellectu humano est hujusmodi objectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum, et per actum cognoscitur ipse intellectus. (I p. qu. 87. a. 3.)

[2] Aliquæ scientiæ sunt magis certæ aliis, et tamen sunt de rebus minus honorabilibus; aliæ vero sunt de rebus magis honorabilibus et tamen sunt minus certæ... Hæc autem scientia, scilicet de anima, utrumque habet : quia et certa est, hoc enim quilibet experitur in seipso, quod scilicet habeat animam, et quod anima vivificet. Et quia est nobilior... (*Comment. de Anim.*, lib. I, lect. 1.)

[3] Veritas... cognoscitur ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum; non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem : quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus... (*De Verit.*, qu. 1. a. 9.)

[4] I p. qu. 87. a. 3. Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est *suum intelligere*, nec *sui intelligere* est objectum primum, ipsa ejus essen-

doute, si l'on suppose que le point de vue cartésien est le seul vrai et que le premier effort à faire au début de la science est de séparer dans l'homme l'élément spirituel de l'élément corporel, on peut reprocher à saint Thomas de n'avoir pas suivi la vraie méthode, en ne commençant pas la science par la célèbre formule : *Je pense, donc je suis.* Mais notre grand Docteur avait les plus fortes raisons d'éviter une méthode qui emprisonne fatalement la recherche dans les limites du subjectivisme, qui, après avoir rendu impossible la connaissance des corps, ne laisse pour seule explication de la connaissance intellectuelle que l'*hypothèse des idées innées*, et fait de l'existence de Dieu un *postulatum* de la science. Cette hypothèse est encore acceptée par un très-grand nombre de philosophes contemporains [1], mais elle n'est point une théorie, et elle est fortement ébranlée par les affirmations de la doctrine scolastique.

Nous laisserons de côté les accusations vagues que l'on porte contre saint Thomas d'incliner vers le sensualisme, vers le nominalisme, vers le positivisme [2]. Un examen des œuvres du saint Docteur qui s'est prolongé pendant six siècles et qui a mis la sûreté de sa doctrine dans une incom-

tia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo, id *quod primo cognoscitur* ab intellectu humano est hujusmodi objectum; et *secundario cognoscitur ipse actus* quo cognoscitur objectum, et per *actum cognoscitur ipse intellectus*, cujus est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophia dicit quod objecta præcognoscuntur actibus et actus potentiis.

[1] Ch. Jourdain, *de la Philosophie de saint Thomas*, tom. II, p. 319. « Les vérités qui sont la règle de nos actes et d'où dépendent à la fois notre moralité et notre bonheur, nous sont données primitivement par une sorte de révélation originelle qui témoigne de la sagesse et de la bonté de la Providence. » — De Margerie, *Philosophie contemporaine*, Paris, 1870, p. 234 et 235. « Platon et non pas Aristote est le vrai fondateur de la métaphysique..... Nous concevons l'absolu, l'éternel, le parfait, l'infini ; subjectivement, nous n'entendons le fini que par l'infini. » — D. Delaunay, *S. Thomæ de Origine idearum*, Paris, 1876, p. 93. « Nec intelligimus quomodo in rebus quas per sensus deprehendit (homo) et ordinem, et causas, et substantias conciperet, nisi ipse proprio animo inditas inveniret et ordinis et causæ et substantiæ notiones. »

[2] Delaunay, *Ouv. cit.*, p. 95.

parable lumière nous dispense de toute réponse. La doctrine de la connaissance enseignée par saint Thomas est la seule qui se soit jusqu'ici maintenue en possession du privilége exclusif de faire dans l'acte de connaître la part légitime du sujet et la part légitime de l'objet. On peut même ajouter que la méthode suivie par saint Thomas et les grands Docteurs scolastiques a été sanctionnée par une si haute autorité doctrinale qu'il y aurait quelque témérité, soit à s'en écarter notablement, soit à la rejeter absolument, dans l'explication des sources de la connaissance humaine [1].

Après avoir décrit rapidement la méthode philosophique de saint Thomas, nous allons en appliquer successivement les principes et les règles à l'étude des phénomènes de la connaissance, à l'analyse de l'acte de connaître, aux diverses facultés de connaître, et particulièrement à l'entendement. Enfin nous tenterons de mettre en parallèle la doctrine de saint Thomas sur la connaissance de l'âme et de Dieu avec celle qui est professée par le spiritualisme contemporain.

[1] Parmi les propositions que la Congrégation de l'*Index* soumit en 1855 à la signature de M. Bonnetty, rédacteur des *Annales de philosophie chrétienne*, est la suivante : « Methodus qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum et pantheismum ducit... proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere quod methodum hanc, præsertim approbante vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint. » — En outre, la proposition suivante est censurée dans le *Syllabus* (p. 13) : « Methodus et principia quibus antiqui Doctores Scolastici Theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus, scientiarumque progressui minime congruunt. »

CHAPITRE II.

DES PHÉNOMÈNES DE LA CONNAISSANCE.

« Tout homme a naturellement le désir de connaître, » a dit Aristote, au début de sa Métaphysique. Saint Thomas commente cette proposition à peu près dans les termes suivants : « Nous désirons connaître, parce que la connaissance nous perfectionne, et que tout être imparfait aspire à devenir plus parfait. Nous désirons connaître, parce que tout être incline naturellement à exercer son opération propre ; or, l'opération propre de l'homme est de connaître par l'intelligence ; c'est par là qu'il diffère des autres êtres de ce monde visible. Enfin, nous désirons connaître, parce que toute chose tend à s'unir à son principe ; or l'entendement humain a son principe dans les *substances séparées* [1], et il ne peut leur

[1] Bien qu'il n'y ait qu'un seul premier principe de l'entendement humain, on peut affirmer toutefois que plusieurs « principes secondaires » peuvent influer sur le développement de cette faculté. Sans nous engager dès le début dans une longue explication sur ce qu'il faut entendre par « substances séparées », rapportons deux passages de saint Thomas qui déterminent clairement le sens de cette expression :

Dicendum ergo quod Boetius intelligit per formas, *quæ sunt sine materia, rationes* rerum quæ sunt in mente divina... Si tamen per formas quæ sunt sine materia intelligit Angelos, dicendum est quod ab eis veniunt formæ quæ

être uni autrement que par l'acte de connaître ; de là, c'est dans l'acte de connaître qu'est la suprême félicité de l'homme [1]. »

La vérité de ces assertions est appuyée sur l'existence de nos sens. « Les sens dont l'homme est doué lui servent à deux fins : à acquérir la connaissance des choses, et aussi à satisfaire aux besoins de la vie. Voilà pourquoi nous aimons nos sens pour deux raisons : d'abord parce qu'ils sont des facultés de connaître, et aussi parce qu'ils nous rendent des services. Nous aimons davantage entre tous nos sens le sens de la vue, parce qu'il nous fait connaître plus de choses, et nous montre mieux les différences qui sont entre les objets. — Et cette prééminence appartient à la vue, parce que l'acte de la vision s'accomplit d'une manière plus immatérielle que l'acte des autres sens, par conséquent la vue connaît plus parfaitement [2]. »

Dans ces quelques paroles saint Thomas résume toute la doctrine des phénomènes de la connaissance. Il en indique l'origine, la vraie nature, les différents degrés, et enfin la raison d'être. Nous n'avons autre chose à faire qu'à laisser parler le Docteur angélique.

Les phénomènes de la connaissance ne se produisent pas dans tous les êtres de la nature, mais dans ceux-là seulement qui, outre leur *forme* propre, c'est-à-dire outre leur

sunt in materia, non per fluxum, sed per motum. (I p. qu. 65. a. 4.) — In his autem *quæ sunt sine materia* non potest esse diversitas, nisi secundum quod natura unius est magis completa et in actu existens quam natura alterius. Ergo oportet quod illud quod venit ad perfectionem complementi et puritatem actus sit *unum* tantum a quo proficiscatur omne illud quod potentiæ admixtum est : quia actus præcedit potentiam et complementum diminutum, ut in IX *Metaph.*, text. 13, probatur. (*In Sent.*, II, Dist. 1. qu. 1 a. 1.)

[2] *Metaph.*, lib. I, lect. 1.

[3] Cum sensus ad duo nobis deserviant ; scilicet ad cognitionem rerum, et ad utilitatem vitæ ; diliguntur a nobis propter seipsos, in quantum cognoscitivi sunt, et etiam propter hoc quod utilitatem ad vitam conferunt..... Ille sensus maxime ab omnibus diligitur, qui magis cognoscitivus est, qui est visus... visus inter omnes magis facit nos cognoscere, et plures differentias rerum nobis demonstrat. (*Ibid.*)

principe spécifique déterminé, sont aptes à avoir encore en eux, d'une manière immatérielle, la forme d'une autre chose [1]. Ainsi nous ne voyons ni dans les minéraux ni dans les plantes aucun phénomène de connaissance. Les plantes ont la vie, mais elles ne connaissent point [2]. Les différences spécifiques qui existent entre les êtres proviennent de leurs formes, et ces formes sont entre elles comme des nombres; les uns ont plus, les autres moins d'unités [3]. Or plus une forme est noble, et plus elle domine sur la matière corporelle, plus aussi elle en émerge, plus elle la dépasse par son opération ou son action. Ainsi le principe qui est dans l'animal l'emporte sur le principe formel du minéral et de la plante [4]. De là il suit que la nature des êtres privés de connaissance est plus restreinte et plus limitée que celle des êtres qui connaissent. Ces derniers ont dans leur essence plus d'étendue et de profondeur. Le degré de la connaissance s'élève donc dans les êtres en raison directe du degré de leur immatérialité [5].

[1] Considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum ; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. (I p. qu. 14. a. 1.)

[2] Plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem. (*Ibid.*) — Causa igitur quare non sentiunt (plantæ), est quia non est in illis illa proportio quæ requiritur ad sentiendum. Non enim habent medietatem secundum complexionem inter tangibilia, quæ requiritur ad organum tactus, sine quo nullus sensus esse potest. (*De Anima,* II, lect. 24.)

[3] Oportet quod altera formarum condivisarum sit melior et altera vilior. Unde secundum Philosophum, *Metaph.,* VIII, c. III, species rerum sunt sicut numeri, quorum unus alteri addit aut minuit. (*C. Gent.,* lib. II, c. XLIV.)

[4] Quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanti magis invenitur virtus formæ materiam elementarem excedere. Sicut anima vegetabilis, plus quam forma elementaris; et anima sensibilis, plus quam anima vegetabilis. (I p. qu. 76, a. 1.)

[5] Manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem... Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis (I p. qu. 14. a. 1.)

§ 1. *Des phénomènes de la connaissance dans l'animal.*

Tous les animaux ont des sens ; mais tous n'ont pas tous les sens. Le principe formel qui est leur nature propre est susceptible d'acquérir la connaissance. Le sens du toucher est commun à tous les animaux. Ce sens est comme le fondement de tous les autres. Avec le toucher l'animal connaît les diverses matières élémentaires qui entrent dans sa constitution et sont nécessaires à sa vie [1]. Mais tous les animaux n'ont pas la vue ; tous n'ont pas l'ouïe. Les insectes, les abeilles en particulier, n'ont point l'ouïe, dit Aristote. Comme l'ouïe est le sens de la discipline et de l'éducation, il s'ensuit que l'on ne peut discipliner ces animaux [2]. On peut toutefois les effrayer par des bruits, c'est-à-dire par une violente commotion de l'air. La mémoire est nécessaire aux animaux pour se mouvoir, car dans leur mouvement, il est nécessaire qu'ils se souviennent du but où ils tendent. Mais certains animaux sont à peu près immobiles ; tels sont les coquilles et les huîtres. D'autres ont encore l'imagination inférieure ou *fantaisie* [3]. Avec la mémoire et l'imagination commencent chez les animaux les œuvres qui révèlent une certaine habileté [4]. Outre ces facultés il y a dans les animaux

[1] Omnia vero (animalia) habent sensum tactus. Ipse enim est quodam modo fundamentum omnium aliorum sensuum. Non autem habent omnia sensum visus, quia sensus visus est omnibus aliis perfectior in cognoscendo, sed tactus magis est necessarius. Est enim cognoscitivus eorum ex quibus animal constat, scilicet calidi, frigidi, humidi et sicci... Est primus existens in via generationis. (*Metaph.*, lib. I, lect. 1.)

[2] Quæcumque autem auditum non habent, ut apes, vel si quod aliud hujusmodi animal est, licet prudentiam habere possint, non sunt disciplinabilia. (*Metaph.*, lib. I, lect. 1.)

[3] Vita animalium regitur imaginatione et memoria : imaginatione quidem, quantum ad animalia imperfecta, memoria vero quantum ad animalia perfecta. (*Ibid.*)

[4] Illa vero animalia quæ memoriam habent, aliquid prudentiæ habere possunt. (*Ibid.*).

une appréciation naturelle des distances, une extrême facilité de marcher sur les limites d'un lieu escarpé, de se tenir sur le sommet des toits, sur la pointe des glaciers, sur les branches les plus minces des arbres [1]. Mais toutes ces facultés ne sont point données à l'animal pour l'accroissement et le progrès de ses connaissances; elles lui sont données pour l'entretien de sa vie [2].

La nature, dit saint Thomas, ne fait pas défaut dans les choses nécessaires, et voilà pourquoi l'animal tire de ses sens de vraies connaissances, pour entretenir sa vie et perpétuer son espèce. Pour l'animal le monde extérieur est une source continuelle d'impressions. Les mouvements qu'il accomplit ont leur principe dans les diverses perceptions qui se rapportent à la satisfaction des appétits [3]. Si l'animal ne connaissait pas les objets du monde extérieur, on ne le verrait pas se mouvoir pour saisir sa proie ou pour préparer les piéges qui la mettront en sa possession. « Nous voyons, dit saint Augustin, les bêtes de somme suivre sans dévier les chemins qu'elles ont autrefois parcourus; les bêtes fauves savent retrouver leurs tanières; les chiens reconnaissent leur maître, et souvent ils glapissent, aboient même pendant

[1] Prudentia in aliis animalibus est naturalis æstimatio de convenientibus prosequendis et fugiendis nocivis, sicut agnus sequitur matrem et fugit lupum. (*Ibid.*)

[2] Cognitio inest ipsis animalibus non propter ipsum cognoscere, sed propter necessitatem actionis. (*Ibid.*) — Animalibus cognitio sensitiva est provisiva ad vitæ necessitatem et propriam operationem. (*Ibid.*)

[3] Cum natura non deficiat in necessariis oportet esse tot actiones animæ sensitivæ, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti.... Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem ad potentiam sensibilis, sed etiam in ejus absentia; alioquin cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens. Cujus contrarium apparet, maxime in animalibus perfectis, quæ moventur motu progressivo. Moventur enim ad aliquid absens apprehensum. (I p. qu. 78. a. 4.) Saint Thomas distingue deux espèces de mouvements dans l'animal, le mouvement de translation, *movent seipsa in remotum motu progressivo;* et le mouvement de dilatation et de contraction qui est propre aux animaux imparfaits, *quæ movent solum seipsa motu dilatationis et constrictionis, ut ostrea parum excedentia motum plantæ.* (I p. qu. 18. a. 3.)

le sommeil. Rien de tout cela ne serait possible, si les images des choses vues et senties d'une manière quelconque ne se réveillaient en eux [1]. » En effet l'exercice de l'imagination suppose de vraies perceptions du monde extérieur. Sans doute on attribue à l'instinct l'impulsion par laquelle la brebis fuit le loup, non à cause de la couleur désagréable ou de l'aspect menaçant de cet animal, mais parce qu'elle voit en lui un ennemi naturel; on rapporte à la même cause le choix que fait l'oiseau, entre différents brins de paille, de ceux qui conviennent le mieux à la construction de son nid. Il y a là des points de vue qui n'appartiennent pas simplement à l'ordre des perceptions des sens, et aux qualités des formes sensibles. Il est donc nécessaire que pour saisir ces points de vue, en vertu desquels nous voyons agir les animaux, nous supposiions en eux une faculté d'appréciation que l'on a appelée *vis æstimativa* [2].

Mais la précision et la perfection des mouvements instinctifs exigent des perceptions parfaitement exactes du monde extérieur et de vraies connaissances acquises par les sens [3].

L'animal se souvient, il conserve la mémoire, non pas seulement du nid ou de la retraite qu'il vient de quitter,

[1] Per loca nota sine errore jumenta pergunt, et cubilia sua bestiæ repetunt, et canes dominorum suorum corpora recognoscunt, et dormientes plerumque immurmurant et in latratum aliquando erumpunt; quod nullo modo possent, nisi in eorum memoria visarum vel certe per corpus utcumque sensarum rerum versarentur imagines. (*Cont. Epist. Fundamenti,* c. XVII.)

[2] Sed necessarium est animali ut quærat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta. Sicut ovis videns lupum venientem, fugit, non propter indecentiam coloris, vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ. Et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali, quod percipiat hujusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et hujus perceptionis oportet esse aliquod aliud principium; cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili, *non autem perceptio intentionum prædictarum*... Ad apprehendendum autem intentiones quæ per sensum non accipiuntur, ordinatur *vis æstimativa.* (I p. qu. 78. a. 4.)

[3] Instinctu naturæ moventur *per apprehensionem sensitivæ partis* ad quædam opera facienda, ac si operarentur ex ratione. (*De Mem. et Reminisc.,* lect. 1.)

mais des bienfaits et des mauvais traitements qu'il a reçus. Comment des faits de mémoire seraient-ils possibles pour lui, s'il n'eût eu antérieurement de vraies perceptions des objets nuisibles ou utiles, des personnes malveillantes ou amies [1]?

L'animal est donc un sujet connaissant. Il a des sens dont la portée dépasse quelquefois, sous certains rapports, la portée des sens de l'homme [2]. Ainsi de tous les animaux l'homme est celui qui a l'odorat le moins parfait. Plusieurs animaux ont la vue plus perçante, l'ouïe plus subtile et plus de rapidité dans les mouvements [3]. Les uns sont pourvus de cornes et de griffes, soit pour l'attaque, soit pour la défense; d'autres ont une peau épaisse, des poils, des plumes, pour mieux résister aux variations de la température. Mais ces choses ne convenaient pas à l'homme. La fin du corps humain, c'est l'âme raisonnable et ses opérations. Or de même que la matière est pour la forme, ainsi les instruments et les organes sont pour les actes que l'agent doit produire. Les sens sont donc disposés en vue des opérations supérieures de l'âme [4].

Le toucher qui est la base des autres sens est plus parfait dans l'homme que dans tout autre animal. La main est pour l'homme un moyen de se procurer, de mille façons diverses, des armes, des vêtements et tout ce qui est nécessaire à la vie. Voilà pourquoi Aristote a appelé la main l'instrument des instruments [5]. Le sens qui nous fait connaître le plus de

[1] Vita animalium regitur imaginatione et memoria : imaginatione quidem quantum ad animalia imperfecta, memoria vero quantum ad animalia perfecta. (*Metaph.*, lib. I, lect. 1.) — Bruta observant tempus vindictæ et memorantur injuriarum et beneficiorum et ista recordatio subita est. (*De Potent. animæ*, c. IV.)

[2] Præcedit etiam homo omnia alia animalia, quantum ad vires sensitivas interiores, sicut ex supra dictis apparet. (Qu. 78. a. 4.) Ex quadam autem necessitate contingit quod quantum ad aliquos exteriores sensus homo ab aliis animalibus deficiat, sicut homo inter omnia animalia habet pessimum olfactum. (I p. qu. 91. a. 3.)

[3] *Ibid.* — [4] *Ibid.*

[5] *Ibid.* Cf. *Metaph.*, lib. I, lect. 1.

choses est la vue, aussi nous est-il plus cher que chacun des autres sens [1]. Son opération est en outre plus immatérielle que celle des autres sens, car l'organe de la vue est moins modifié par l'objet extérieur que ne le sont les autres organes de la perception. L'ouïe est le sens de la discipline; c'est par l'ouïe que l'on peut instruire les animaux et faire entendre aux hommes la parole qui est l'œuvre propre de la raison [2].

§ 2. *Des phénomènes de la connaissance dans l'homme.*

Il y a en effet une différence radicale entre les sens de l'animal et les sens de l'homme au point de vue de la fin. Dans l'animal toute la connaissance tend à la conservation de l'individu et à la propagation de l'espèce; dans l'homme, le corps avec ses organes et leurs actes est pour l'âme raisonnable et pour ses opérations [3]. C'est pour le développement de l'intelligence que l'homme est doué des organes des sens, autrement l'âme de l'homme serait inutilement unie à un corps [4]. Les sens sont donc dans l'homme les précurseurs de l'entendement. Et cela est vrai des sens intérieurs, comme des sens extérieurs. La mémoire, l'imagination, la faculté de comparer les perceptions des choses particulières qui est

[1] Ille sensus maxime ab omnibus diligitur, qui magis cognoscitivus est; quem diligimus, non solum ad agendum aliquid, sed etiamsi nihil agere deberemus. (*Metaph.*, lib. I, lect. 1.)

[2] Dicitur in libro *de Sensu et sensato*, quod auditus est sensus disciplinæ. Illa animalia quæ memoriam habent et disciplinabilia et prudentia esse possunt. (*Ibid.*) — Locutio quæ est proprium opus rationis. (Qu. 91. a. 3.)

[3] Finis autem proprius humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius. (I p. qu. 78. a. 4.)

[4] Inferiores substantiæ intellectivæ (scilicet animæ humanæ) habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive, per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus... Substantiæ enim spirituales inferiores (scilicet animæ) habent esse affine corpori, in quantum sunt corporum formæ; et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur. (I p. qu. 55. a. 2.)

une espèce de *raison inférieure*, suffisante pour acquérir une certaine facilité dans l'action, toutes ces facultés sont dominées par la raison et l'intelligence. C'est par là que l'homme vit, car la raison est son principal attribut [1]. Il y a en effet une différence profonde entre les phénomènes de la connaissance purement sensitive et les phénomènes de la connaissance intellectuelle. Le sens ne saisit que le dehors des choses, les qualités, les accidents; l'entendement produit dans l'âme une ressemblance de la nature même de l'objet; de sorte que l'âme, ainsi que le dit Aristote, devient pour ainsi dire toutes choses [2], par la connaissance intellectuelle. Et comme l'acte de l'entendement n'est point accompli par un organe matériel, l'âme en réfléchissant sur cet acte connaît sa vraie nature et sait qu'elle est immatérielle [3]. En se connaissant elle-même notre âme est introduite à la connaissance d'autres substances incorporelles. Toutefois cette connaissance demeure incomplète dans la vie présente, parce que la nature de ces substances n'est point l'objet propre de notre entendement. Elles ne sont point proportionnées à sa condition actuelle; de manière qu'elles ne peuvent être sai-

[1] Cognitio humana excedit prædictorum (animalium) cognitionem. Supra memoriam autem in hominibus proximum est experimentum. Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Hujusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam; quæ ratio particularis dicitur... Ex multis sensibus et memoria animalia ad aliquid consuescunt... Homines autem habent rationem universalem, per quam vivunt, sicut per id quod est principale in eis. (*Metaph.*, lib. I, lect. 1.)

[2] Est autem differentia inter intellectum et sensum; nam sensus apprehendit rem, quantum ad exteriora ejus accidentia, quæ sunt color, sapor, quantitas et alia hujusmodi. Sed intellectus ingreditur ad interiora rei; et quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quæ est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis, quantum ad ejus accidentia; in intellectu vero sit similitudo rei intellectæ quantum ad ejus essentiam (*C. Gent.*, lib. IV, c. XI). — Propter quod dicit Philosophus, III° *de Anima*, quod anima est quodammodo omnia. (I p. qu. 14. a. 1.)

[3] Plato posuit intellectum differre a sensu, et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. (I p. qu. 84. a. 6.)

sies directement, mais seulement par des analogies avec les choses matérielles et par voie d'élimination [1]. Quand l'effet n'est pas proportionné à la cause, il ne saurait donner une connaissance parfaite et complète de la cause, mais il peut en démontrer rigoureusement l'existence. Ainsi par les effets de la cause première nous pouvons démontrer que Dieu existe, bien que nous ne puissions par ce moyen le connaître parfaitement et selon son essence [2].

Mais si notre entendement a la faculté de connaître le vrai, nous avons aussi en nous la faculté de tendre au bien, de le désirer, de le vouloir. Ce que tout être désire est son bien. Cette faculté de tendre au bien est une conséquence de la connaissance. De là tous les phénomènes affectifs, volontaires, libres, actes de devoir et de vertu se rattachent à la puissance de connaître [3].

Cette forme intérieure, cette reproduction mentale de l'objet qui est le résultat de l'acte intellectuel prend dans l'entendement une expression qui lui est propre. Cette expression s'appelle parole intérieure, *verbum cordis ;* cette parole est comme un miroir dans lequel l'esprit voit ce que l'entendement a connu. C'est là le terme de l'acte intellectuel [4].

[1] Substantiæ immateriales sunt improportionatæ intellectui nostro secundum præsentem statum, ut non possint ab eo intelligi. (I p. qu. 88. a 1.) — Ex rebus immaterialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen perfectam... De eis nobis in scientiis documenta traduntur, per viam remotionis, et alicujus habitudinis ad res materiales. (I p. qu. 88. a 2.)

[2] Per effectus non proportionatos causæ, non potest perfecta cognitio de causa haberi ; sed tamen ex quocumque effectu manifesto nobis potest demonstrari causam esse... et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse... (I p. qu. 2. a. 2. ad. 3^m.)

[3] Dicendum quod appetibili non accedit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum. (I p. qu. 80. a 2. ad. 1^m.)

[4] Ipsum verbum est effectus actus intellectus, qui est formativus objecti, et ipsius dicere... Est enim tanquam speculum, in quo res cernitur, sed non excedens id quod in eo cernitur... Prius natura est intellectus informatus specie... quam gignitur verbum ; et ideo intelligere in radice prius est verbo, et verbum est terminus actionis intellectus. (*Opusc.* XIV, *de Nat. verbi intellectus.*)

§ 3. *De la Science.*

Savoir est connaître la cause d'une chose; c'est connaître qu'une chose est ainsi et ne peut être autrement [1]. Le vrai est dans les choses, la vérité est dans l'entendement. L'énonciation de la première vérité sur l'être est le premier principe [2]. C'est par ce premier principe que tous les autres sont infaillibles, certains et immuables [3]. Or, l'entendement cherche à connaître le vrai dans les diverses sciences, tantôt pour jouir de la contemplation du vrai, tantôt pour le but déterminé d'éclairer l'action. De là la division des sciences en spéculatives et en pratiques [4]. Au premier rang parmi les sciences pratiques est la logique, si toutefois on peut appeler une science celle qui est l'instrument de toutes les sciences et qui fournit les définitions et les raisonnements nécessaires aux sciences spéculatives [5]. On a divisé les sciences en sept *arts* libéraux; mais cette division est insuffisante [6]. Le nom d'art a été donné à ces sciences parce que leur objet n'est pas seulement la connaissance de la vérité, mais encore la

[1] *Analyt. Post.*, lib. II, lect. 1. Scire est causam rei cognoscere; — *Ibid.*, lect. 4. Scientia est certa cognitio rei; quod autem contingit aliter se habere, non potest aliquis per certitudinem cognoscere; ideo oportet, ut id quod scitur non possit aliter se habere.

[2] *De Verit.* qu. 1. a. 4. Veritas secundum quam anima de omnibus judicat est veritas prima ... secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare.

[3] Nihil autem veritatis cognoscere possumus, nisi ex primis principiis et ex lumine intellectuali, quæ veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primæ veritatis, quia ex hoc etiam habent quamdam immutabilitatem et infallibilitatem. (*Quodlib.* X, qu. 10. a. 7.)

[4] Illi artifices dicendi sunt sapientiores, quorum scientiæ non sunt ad utilitatem inventæ sed propter ipsum scire, cujusmodi sunt scientiæ speculativæ. (*Metaph.*, lib. I, lect. 1.)

[5] Res autem de quibus est logica non quæruntur ad cognoscendum propter seipsas, sed ut adminiculum quoddam ad alias scientias... Unde et secundum Boetium, non est tam scientia quam scientiæ instrumentum. (*In lib. Boetii de Trinit.*, qu. 5. a. 1.)

[6] Septem liberales artes non sufficienter dividunt philosophiam theoreticam. (*Ibid.*)

production de certaines œuvres dans lesquelles la raison a la plus grande part, comme la construction des propositions, du raisonnement, des discours, la mesure de la quantité, la composition des mélodies, le calcul du cours des astres [1]. Au-dessus de toutes ces sciences, plane la philosophie première qui traite des objets les plus élevés, des premières causes et surtout de Dieu [2].

Toute science peut être enseignée; et l'enseignement conduit plus rapidement au but que se propose la recherche, parce que la présence du maître, l'expression exacte qu'il emploie pour manifester une pensée déjà acquise auparavant, et proportionnée au développement intellectuel du disciple, amènent ce résultat [3]. Le rôle du disciple n'est pas purement passif dans l'acquisition de la science. La principale part appartient à l'activité de son esprit. Dans la guérison d'un malade, il faut faire la part de la nature et la part du remède administré par le médecin. Or, de même que le médecin produit la santé dans le malade, ainsi le maître produit la science dans le disciple. C'est là ce que l'on appelle enseigner [4].

La science humaine arrivée à son terme le plus élevé prend le nom de sagesse [5]. Elle est alors une connaissance

[1] Hæ inter cæteras scientias artes dicuntur, quia non solum habent cognitionem, sed opus aliquod, quod est immediate ipsius rationis, ut constructionem, syllogismos et orationem formare, numerare, mensurare, melodias formare, cursus siderum computare. (*Ibid.*)

[2] Dicitur prima philosophia, in quantum scientiæ aliæ ab ea principia sua accipientes eam sequuntur. (*Ibid.*) — Dicitur etiam scientia divina, sive theologia quia præcipuum cognitorum in ea est Deus. (*Ibid.*)

[3] Duplex est modus acquirendi scientiam : unus, quando naturalis ratio per se ipsam devenit in cognitionem ignotorum... alius quando rationi naturali aliquis exterius administratur, et hic modus dicitur disciplina. (*De Verit.*, qu. 11. a. 1.)

[4] Scientia præexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa ; alias homo non posset per se acquirere scientiam... sicut medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alia operatione rationis naturalis illius, et hoc et docere. (*Ibid.*)

[5] Dicitur enim sapiens in unoquoque genere qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus judicare ; simpliciter autem sapiens dicitur qui novit altissimam causam simpliciter, scil. Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur sapientia. (2ª 2æ qu. 9. a. 2.)

semblable à la connaissance divine. Cette sagesse, autant qu'elle peut être acquise par l'homme ici-bas, se trouve dans la possession de la science sacrée [1]. Cette science est en effet une vraie sagesse, car elle concentre en elle toutes les autres sciences, et les dépasse toutes, parce qu'elle considère tout ce qui est connaissable, dans la lumière divine de la révélation; elle contient les principes et les conclusions les plus élevées de toute doctrine théorique et pratique [2].

La science sacrée est donc la plus sublime et la plus vraie de toutes les sciences. Si elle ne résout pas toutes les difficultés et n'explique pas toutes les énigmes, cela ne tient pas au peu de solidité de ses principes ou au défaut de sa méthode, mais à la sublimité des objets qu'elle considère. Elle ne saurait se passer des sciences que les hommes ont inventées, elle a besoin d'elles pour mettre son objet propre dans une plus grande lumière [3]. Les sciences philosophiques remplissent donc le rôle d'introductrices dans le domaine de la science sacrée. Elles accomplissent là une noble fonction et voilà pourquoi elles ont été nommées les servantes, les vassales, les tributaires de la science sacrée [4].

[1] Sacra doctrina una existens se extendit ad ea quæ pertinent ad diversas scientias philosophias, propter rationem formalem quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia. (1 p. qu. 1. a. 4.)

[2] Licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque, sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea quæ facit. (*Ibid.*)

[3] Scientia sacra accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum quæ in hac scientia traduntur... Et hoc ipsum quod sic eis utitur, non est propter defectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his quæ per naturalem rationem ex qua procedunt aliæ scientiæ cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quæ sunt supra rationem, quæ in hac scientia traduntur. (1 p. qu. 1. a. 5. ad. 2.)

[4] Utitur scientia sacra philosophicis disciplinis tanquam inferioribus et ancillis. (*Ibid.*) Doctrina theologiæ utitur in obsequium sui omnibus aliis scientiis quasi vassalis, sicut patet in omnibus artibus ordinatis, quarum finis unius est sub fine alterius (*In I Sent.* qu. 1. a. 1). Cf. Arist. *Metaph.*, lib. II, c. II : Ἡ μὲν γὰρ ἀρχικωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη, καὶ ᾗ ὥσπερ δούλας οὐδ' ἀντειπεῖν τὰς ἄλλας ἐπιστημάς δίκαιον, ἡ τοῦ τέλους καὶ τἀγαθοῦ τοιαύτη (τούτου γὰρ ἕνεκα τἆλλα).

CHAPITRE III.

DE L'ACTE DE CONNAÎTRE.

Toute connaissance, dit saint Thomas, se fait par une « assimilation » du sujet connaissant et de l'objet connu [1]. Cette assimilation n'est point une transformation, mais une modification du sujet connaissant qui reçoit en lui une *forme représentative*, un trait idéal de l'objet connu. Cette forme reçue dans le sujet connaissant est d'une nature différente, selon les deux espèces de connaissances que l'homme peut acquérir. L'entendement connaît par une *forme intelligible*, le sens connaît par une *forme sensible* [2].

Nous avons à expliquer la doctrine contenue dans ces diverses propositions. Le sujet de la connaissance, soit l'homme, soit l'animal, est susceptible de recevoir des modifications hyperphysico-chimiques, des choses matérielles. Sans se transformer en un autre être, il peut recevoir en lui

[1] Omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est; a particularibus considerationibus ad universales consideratio humana proficit. (I p. qu. 75 a. 2.) — Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitium. (*C. Gent.*, lib. I, c. LXV.)

[2] Species cogniti est in cognoscente, (I p. qu. 14. a. 1.) Cf. *Quodlib*, V. a. 9.

des modifications qui le rendent en quelque sorte semblable à l'objet qu'il connaît. Quelque chose de cet objet naît [1] en lui, représentant et faisant vivre en lui l'objet à connaître. Le sujet ainsi modifié connaît actuellement et effectivement. Il exerce l'acte vital de la connaissance, et produit par son activité propre au dedans de lui l'image ou la représentation mentale de l'objet connu [2].

Cet acte mystérieux de la connaissance a été diversement expliqué. Nous allons rapporter, d'après saint Thomas, les principales explications données par les philosophes. Tous les philosophes ont pensé que le « semblable est connu par le semblable », et que l'objet connu doit, selon la force du mot, naître dans le sujet connaissant. Car avant de connaître, le sujet a simplement l'aptitude à recevoir les modifications qui le font connaissant [3], soit par les sens, soit par l'entendement. Mais c'est ici que Platon et les anciens empiriques ont profondément erré. Ils ont pensé que l'objet connu devait être dans le sujet connaissant, selon le mode d'exister qu'il a dans la réalité. De là deux conséquences également erronées, tirées de propositions parfaitement vraies. Les platoniciens ont dit : Les choses sont particulières, changeantes, relatives, et pourtant nous connaissons l'universel, l'immuable, le nécessaire; il s'ensuit donc que les choses ne sont que des apparences, des occasions qui nous font ressouvenir des seules vraies réalités. Ces réalités, ce sont les idées qui seules existent et sont le seul véritable objet de la connaissance. Mais les empiriques répondaient : L'âme connaît les objets extérieurs, les qualités des corps,

[1] Omnis res, quamcumque cognoscimus, cogenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. (*De Verit.*, qu. 8. a. 6.)

[2] Intellectus formans quidditates non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem rei sensibilis. (*De Veritat.*, qu. 1. a. 3.)

[3] Oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia, tam ad similitudines quæ sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quæ sunt principia intelligendi. (I p. qu. 84. a. 3.)

leurs actions réciproques..., etc. Or, le semblable seul peut connaître le semblable. Il faut donc que l'âme soit un mélange de tous les éléments, puisque l'objet connu est en elle [1]. Aristote a corrigé ce principe : « Le semblable n'est connu que par le semblable », en disant : Le connu est dans le connaissant, selon le mode du connaissant. De cette manière, il a pu affirmer contre les platoniciens que l'entendement saisit dans un objet particulier, changeant, contingent, l'universel, l'immuable, le nécessaire; et contre les empiriques, que les choses matérielles ne sont point dans le sujet connaissant, selon leur être physique et concret, mais selon leur être *intentionnel*, immatériel, c'est-à-dire, selon le mode qui convient au sujet connaissant [2].

Si nous examinons maintenant l'acte de connaître, en considérant d'une manière générale la part qui revient au sujet, nous devons dire avec saint Thomas que dans cet acte le sujet est tour à tour actif et passif, passif et actif, selon qu'il s'agit de la connaissance acquise par les sens ou de la connaissance intellectuelle. Le mouvement du sujet pour connaître a un commencement, un milieu et un terme. Dans l'acte des sens, le mouvement part de l'objet extérieur qui agit sur un organe vivant. A la suite de l'impression qu'il reçoit, l'organe animé est modifié, de manière à déterminer

[1] Hoc animis omnium communiter inditum fuit, quod « simile simili cognoscitur. » Existimabant autem quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita. (1 p. qu. 84. a. 2.) Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate, quia cum æstimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est cognita. (*De Verit.*, qu. 2. a. 2.) Ideo errave runt antiqui philosophi (Empedocles), qui posuerunt simile simili cognosci, volentes secundum hoc, quod anima, quæ cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitueretur : terra ut terram cognosceret, aqua ut aquam, et sic de cæteris. (*Ibid.*)

[2] Non autem ita recipitur forma rei cognitæ in cognoscente ; unde et commentator dicit in III° *de Anima* com. 3° quod non est idem modus receptionis quo formæ recipiuntur in intellectu possibili et in materia prima ; quia oportet in intellectu cognoscente recipi aliquid immaterialiter ; et ideo videmus, quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur. (*Ibid.*)

le sujet à produire l'acte de la connaissance. Il est évident que dans cette première phase de la connaissance sensitive, le sujet est plus passif qu'actif [1].

§ 3. *Analyse de l'acte intellectuel de connaître.*

Mais si nous analysons le commencement de l'acte de connaître par l'entendement, nous sommes obligés de confesser que l'esprit ne saurait être mû par une action corporelle. Il est actif par sa nature, mais indifférent à connaître ceci ou cela, il a donc besoin d'être déterminé à connaître un objet. Or, cette détermination lui est fournie par les sens, dans une image ou « fantôme » de l'imagination. L'entendement répand sa lumière sur cette donnée des sens, et par une vertu qui lui est propre, fait ressortir de ce fond purement sensible le trait idéal, la forme intelligible qui est le moyen [2] et la condition de l'acte de connaître. Telle est la première phase de l'acte de connaître intellectuellement.

Tandis que dans la deuxième phase de l'acte des sens, nous voyons l'activité du sujet sentant se déployer pour prendre possession de l'objet et en acquérir une vraie con-

[1] Sentire est quædam operatio sentientis, nec procedens in effectum aliquem circa sensibile, sed magis secundum quod species sensibilis in ipso est : unde sentire quantum ad ipsam *receptionem* speciei sensibilis nominat *passionem*... ; sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem nominat *operationem*, quæ dicitur motus sensus (*In lib. I Sentent.*, dist. 8. qu. 1. a 1.) — In visione enim corporali est quidem primo species exterioris corporis ; secundo vero ipsa visio quæ fit per impressionem cujusdam similitudinis prædictæ speciei in visum ; tertio est ibi intentio voluntatis applicans visum ad videndum, et eum in re visa detinens... Ipsa species exterioris corporis est extra naturam animæ. (I p. qu. 93. a. 7. a. 4.) Visio corporalis non procedit tantum a specie exterioris corporis, sed simul cum hoc a sensu videntis. (*Ibid.*)

[2] Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo, sicut id quo intelligitur : *sicut et species coloris in oculo non est id quod* videtur, sed *id quo* videmus ; id vero quod intelligitur est ipsa ratio rerum existentium extra animam ; sicut etiam et res extra animam existentes visu corporali videntur. (*Cont. Gent.*, lib. II, c. LXXXV.)

naissance; dans l'acte de l'entendement, au contraire, il semble que la forme intelligible et idéale s'unisse à l'entendement, de manière qu'il connaisse en recevant en lui cette forme intelligible. En effet, l'entendement ne crée pas l'intelligibilité des choses; il se l'approprie, il la conçoit, il la conserve pour l'exprimer dans la parole [1]. Les espèces intelligibles sont donc pour l'entendement des conditions indispensables de son exercice, des semences d'une vraie fécondation [2] mentale, et non pas seulement, comme le veulent les platoniciens, un stimulant pour l'esprit, une simple occasion [3] de se ressouvenir.

La phase intermédiaire de l'acte de connaître consiste donc dans la formation d'une « espèce sensible », quand il s'agit de l'acte des sens, et d'une « espèce intelligible [4] », quand la connaissance est de l'ordre intellectuel. Ces termes, qui ont été vivement critiqués et rejetés par les philosophes modernes [5], exprimaient dans la langue des scolastiques la modification du sujet dans l'acte de connaître. Cette modification est une image ou ressemblance, d'une nature hyper-physico-chimique, qui se forme dans le sujet sentant, et une sorte de trait idéal et lumineux qui est produit dans le sujet connaissant intellectuellement. De part et d'autre, cette modification du sujet est représentative de l'objet; elle déter-

[1] Intellectus humanus qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit in III *de Anima*. (I p. qu. 75. a. 2.)

[2] Nam species sunt quædam veluti objectorum semina potentiæ cognoscitivæ tanquam utero mandata ad formandos conceptus, unde et nomina ipsa conceptus, spiritualis generationis et partus in hac materia passim usurpata eidem analogiæ attestantur. (Suarez, *de Anim.*, lib. III, *de Potent. cognoscitiv.*)

[3] Si autem dicatur quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo *excitatur* ad consideranda ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit, *hoc non videtur sufficere*. (I p. qu. 84. a. 4.)

[4] Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu, sicut per speciem sensibilem sensus est actu sentiens. (*C. Gent.*, lib. I, c. XLVI.)

[5] *Œuvres complètes* de M. Cousin, *Cours d'histoire*, leçon IX.

mine le sujet connaissant à accomplir son acte; elle n'est point l'objet lui-même que l'esprit connaît, mais le *principium quo*, le moyen par lequel l'objet est connu.

On objecte que ces « espèces » échappent à l'observation, et que l'on n'en saurait démontrer l'existence. Nous répondons d'abord par cette remarque déjà faite par Alcuin [1], que la formation de ces « espèces » est tellement rapide, et que l'esprit se tourne avec une telle vivacité vers son objet, que les « espèces » ne nous sont connues que par la réflexion, et quand elles sont conservées dans le trésor de la mémoire. En outre, il est certain que toute connaissance suppose une assimilation du sujet et de l'objet. Pour que cette assimilation s'opère, il faut d'abord une impression produite sur le milieu, puis sur les organes, et à la suite de cette impression une modification du sujet, qui consiste en une forme [2] représentative de l'objet, laquelle détermine le sujet à produire l'acte de la connaissance. Comment, en effet, une faculté de connaître, soit les sens, soit l'entendement, serait-elle déterminée à saisir tel ou tel objet, s'il n'y avait dans le sujet un trait de ressemblance de cet objet qui active la faculté pour cette connaissance? Comment le sujet serait-il rendu conforme à l'objet, ou pour mieux dire, comment y aurait-il en lui une vraie ressemblance de l'objet [3] s'il n'était modifié et par cette modification assimilé à l'objet qu'il saisit?

[1] Nunc autem consideremus miram velocitatem animæ in formandis rebus; quæ percipit per carnales sensus, a quibus quasi per quosdam nuncios quidquid rerum sensibilium cognitarum vel incognitarum percipit; mox in seipsa illarum ineffabili celeritate format figuras, informatasque in suæ thesauro memoriæ recondit. (*De Anim. ration., ad Eulal. virg.*, p. 774.)

[2] Impossibile est intellectum, secundum præsentis vitæ statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata. (I p. qu. 84. a. 7.)

[3] Phantasmata et illuminantur ab intellectu agenti, et iterum per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjonctione ad intellectum efficitur virtuosior : ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. (I p. qu. 85. a. 1 ad. 4.)

§ 2. *Objections dirigées contre la doctrine des « espèces. »*

Pour ces raisons, nous croyons devoir maintenir fortement la doctrine de l'espèce intelligible, bien qu'elle ait été récemment attaquée par un éminent professeur du Collége Romain, le savant Palmieri [1].

Il importe de passer en revue chacune des difficultés qui ont été opposées par ce philosophe.

I. *Une espèce intelligible est-elle nécessaire pour que l'entendement produise l'acte de connaître?* — Saint Thomas répond catégoriquement : il est impossible dans la condition présente de l'homme que l'entendement connaisse quelque chose, s'il ne se tourne vers une image, d'où il tire une espèce intelligible. En effet, bien que l'entendement ne crée pas l'intelligibilité des objets, il est pourtant apte à saisir l'intelligible qui est dans chaque objet à connaître; il est actif, lumineux [2] et fécond. Son activité doit être appliquée à un objet; la lumière qui vient de lui-même et reste en lui-même doit se projeter sur l'image provenant des sens, mettre en relief certains traits de cette image, en faire fuir certains autres, de manière à dégager comme le trait idéal de l'objet et à faire jaillir l'idée du milieu des conditions particulières saisies par les sens [3]. C'est précisément ce trait idéal, dégagé de la donnée des sens, qui détermine l'acte de la connaissance intellectuelle, et qui est nécessaire à l'entendement, pour qu'il reçoive en lui une ressemblance de l'objet, c'est-à-dire le premier trait d'une idée. Sans ce moyen de l'espèce intelligible, on ne peut expliquer : 1° comment l'entendement est déterminé à connaître tel

[1] *Institutiones phil. quas tradebat in Collegio romano* S. J. Dominicus Palmieri. Rome, 1874 et 1875, Part. IV, thes, 25-30.

[2] Intellectus agentis est illuminare... in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia. (I p. qu. 54. a. 4. ad. 2.)

[3] Phantasmata virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. (I p. qu. 85. a. 1. ad. 4.)

objet plutôt que tel autre ; 2° comment l'entendement est uni à cet objet et lui est rendu conforme ; 3° comment à la suite de l'opération des sens, il se rencontre dans l'esprit un élément supra-sensible, qui est l'objet propre d'une faculté supérieure aux sens.

II. *Mais la nécessité d'admettre des espèces suffit-elle pour affirmer que ces espèces existent?* — Sans doute l'existence des « espèces » ne tombe pas directement sous l'action de nos facultés de connaître. Mais l'imagination, qui conserve les espèces sensibles de l'étendue colorée, de l'étendue résistante, du son et jusqu'à un certain point les espèces des goûts et des odeurs, nous fait constater indirectement et d'une manière réflexe leur présence dans le sujet connaissant. Quant aux espèces intelligibles, il est bien évident qu'elles ne sauraient être perçues par les sens puisqu'elles sont intelligibles ; mais une conséquence rigoureuse tirée de principes incontestables, nous force à admettre leur présence dans l'entendement.

L'esprit humain ne crée point l'intelligibilité des choses, il la reçoit en lui en l'extrayant des objets intelligibles. Il a, pour faire cette abstraction, une faculté spéciale, l'entendement, qui produit une ressemblance mentale de l'élément intelligible qui est dans l'objet. Cette ressemblance, ce trait idéal est tellement uni à notre esprit qu'il ne peut être aperçu, quand l'entendement saisit par un acte de connaissance directe l'objet existant au dehors. Ce n'est que par la réflexion et par le raisonnement que l'existence de l'espèce intelligible nous devient certaine ; car comment notre esprit pourrait-il avoir l'intellection d'un objet s'il n'était uni à une ressemblance, à une forme représentative de cet objet[1] ?

[1] Non possumus quidem dicere quod sensum gignat res visibilis : gignit tamen formam velut similitudinem suam quæ fit in sensu, cum aliquid videndo sentimus. Sed formam corporis quod videmus, et formam quæ ab illa in sensu videntis fit, per eumdem sensum non discernimus ; quoniam tanta conjunctio est, ut non pateat discernendi locus. Sed *ratione colligimus nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo* conspecti corporis. (S. Aug., *de Trinitate*, c. II, n. 8.)

III. *Si l'entendement produisait une espèce qui ne fût point une idée, l'esprit connaîtrait sans connaître, ce qui est une contradiction.* — Le savant P. Palmieri nous permettra de lui répondre que l'espèce intelligible n'est pas encore l'idée, qu'elle est produite par une activité de l'esprit différente de l'acte intellectuel lui-même, mais qui est la condition, le moyen, la première phase de cet acte. Pendant la rapide production de l'espèce intelligible, il serait possible de dire que l'entendement connaît sans connaître, car il n'est plus dans la non-connaissance, *in potentia*, et il n'est pas encore dans la connaissance, *in actu intellectionis*. Voilà précisément pourquoi il est nécessaire d'admettre dans l'entendement, avec Aristote et saint Thomas, deux fonctions distinctes, l'une, l'*intellectus agens*, qui produit l'espèce intelligible, en illuminant l'image intérieure; l'autre, l'*intellectus possibilis*, qui la reçoit en produisant l'acte de connaître[1]. La fonction du premier est naturellement antérieure, mais dans l'acte de connaître les deux fonctions sont simultanées.

IV. *Mais la seule présence de l'objet intelligible ne suffit-elle pas pour que l'entendement déploie son activité et produise l'acte de connaître?* — Si la seule présence d'un objet intelligible suffisait pour que l'entendement connaisse cet objet, il faudrait dire que nous connaissons directement, immédiatement et sans le secours du raisonnement discursif les purs esprits, notre âme et Dieu, dès qu'ils nous sont présents. Or, il est certain que pour connaître notre âme nous devons d'abord observer ses actes, et en raisonnant sur leur nature, conclure que notre âme est une substance spirituelle. De même notre esprit s'élève à la connaissance de Dieu, après que nous avons acquis les notions de cause, de finalité, de perfection, d'infinité... et que le raisonnement nous fait appliquer ces notions à cet être qui est Dieu. Il ne suffit donc

[1] Secundum receptionem *tantum* dicitur quod sentire et intelligere est quoddam pati. (*Cont. Gent.*, lib. II, c. LVII.)

pas de la seule présence d'un objet intelligible pour que la nature de cet objet nous soit connu [1].

V. *Pourquoi faire intervenir ces espèces intelligibles comme des personnages dramatiques qui paraissent et disparaissent sans motif dans les pièces mal conçues?* — Que le savant Palmieri nous permette de lui répondre que si, dans la condition présente, l'espèce intelligible est le moyen déterminé par Celui qui nous a faits intelligents pour mouvoir l'entendement et le mettre en acte, nous n'avons qu'à l'accepter. Elle fait son office; elle est tellement unie à l'esprit, et l'acte de l'intellection est tellement rapide, qu'elle échappe à l'observation intérieure; mais elle ne disparaît pas plus de notre esprit que le premier trait du tableau d'un peintre ne disparaît quand la composition est achevée.

VI. *L'image sensible est un objet disproportionné à l'entendement, faculté inorganique et supérieure aux sens; comment pourrait-elle déterminer l'entendement à se mouvoir?* — L'image sensible est en effet un produit de l'imagination, faculté qui appartient à la même âme que l'entendement. Pourquoi cette âme qui connaît par les sens et par l'entendement ne pourrait-elle pas appliquer ces deux facultés au même objet? Nos facultés végétatives s'emparent de substances privées de vie et les transforment en substances vivantes; nos sens reçoivent des impressions matérielles, et produisent des images hyperphysico-chimiques. Pourquoi notre entendement n'aurait-il point à obéir à un procédé analogue? Il projette sa lumière sur un élément sensible pour en faire jaillir l'élément intelligible; et ce premier trait ou espèce intelligible est précisément la condition de son acte [2].

[1] Ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium actus ex quo mens percipit seipsam; ad secundam autem cognitionem de mente habendam non sufficit ejus præsentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio... Unde et multi naturam animæ ignorant, et multi etiam circa naturam animæ erraverunt. (I p. qu. 87. a 1.)

[2] Phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem. (*Cont. Gent.*, lib. II, c. LV.)

VII. *A quoi bon ces deux fonctions de l'entendement? La fonction qui reçoit l'espèce intelligible et connaît ne pourrait-elle pas aussi produire cette espèce?* — Nous avons dit précédemment que ces deux fonctions de l'entendement opèrent simultanément, bien qu'il soit vrai de dire que la fonction qui produit les espèces a une antériorité de nature sur la fonction qui les reçoit. Or, il est aussi impossible d'admettre que la même fonction de l'entendement produise et reçoive en même temps la même espèce intelligible, qu'il est impossible d'admettre que la même âme soit en même temps et pour le même objet en puissance et en acte. Il faut donc admettre deux fonctions de l'entendement dans l'acte de connaître [1].

VIII. *Comment admettre qu'une fonction intellectuelle qui agit antérieurement à l'acte de connaître et qui est par conséquent non connaissante et aveugle produise une espèce intelligible conforme à l'objet à connaître?* — Nous pourrions demander au savant Palmieri comment la lumière, qui est un agent mécanique, produit sur la plaque photographique la ressemblance d'un objet; comment le sens reçoit dans l'image sensible, avant l'acte de la perception extérieure, une représentation de l'objet? Nous avons déjà dit, avec saint Thomas, que l'entendement ne crée pas l'intelligible qui est dans les objets, mais que la lumière intellectuelle met en relief cet intelligible, et produit par sa fonction une espèce intelligible parfaitement conforme à la nature de l'objet.

[1] Nous maintenons ici le terme de « fonction, » en considérant avec le P. Zigliara (*Summ. philos.*, Romæ, 1876, vol. II, p. 205) que la vertu abstractive de l'entendement s'exerçant sur les objets sensibles était exprimée par le terme analogue d'*intellectus agens*. Dans l'ordre des choses intelligibles, la faculté abstractive, ainsi que l'opération synthétique elle-même est l'entendement réceptif, l'*intellectus possibilis*. Voici les paroles du P. Zigliara : Hinc patet nomine intellectus agentis a Scholasticis primitus intelligi virtutem abstractivam, qua *in ordine ad sensibilia individua* pollet intellectus humanus. Dico autem in ordine ad sensibilia, quia in ordine ad intelligibilia virtus abstractiva sicut et synthetica non dicitur intellectus agens, sed est ipse intellectus possibilis,

§ 3. *Avantages de la doctrine des « espèces. »*

Nous n'avons pas la prétention d'établir que la doctrine de saint Thomas fait disparaître toutes les obscurités qui enveloppent l'acte mystérieux de la connaissance. Les nombreuses hypothèses auxquelles les philosophes ont eu recours nous montrent assez les difficultés de la question. Ce que nous affirmons avec assurance, c'est que la doctrine scolastique ne nous permet pas de soutenir : 1° avec les faux mystiques, que l'âme connaît toutes choses directement, par son essence et sans l'intermédiaire des facultés, et qu'ainsi elle voit immédiatement Dieu présent partout; 2° avec Descartes, que l'âme a, dès le premier instant de sa création, des idées innées ; 3° avec Platon, que les idées qui subsistent séparément des choses ont été imprimées dans notre âme ; 4° avec Avicenne, que la première intelligence produit toutes les formes dans un « intellect agent » universel, d'où elles s'écoulent dans les intellects particuliers ; 5° avec les ontologistes, que l'essence divine, comme archétype de toutes les choses créées et possibles, se manifeste à notre entendement, de manière que nous voyons tout en Dieu ; 6° avec Locke et Condillac que les images sensibles se transforment en idées des choses ; 7° avec Kant et les idéalistes qu'il y a en nous la faculté de produire des formes idéales *a priori*, et d'appliquer ces formes en acquérant la connaissance expérimentale. Or, puisque cette doctrine nous met en garde contre tant d'erreurs, nous devons l'accepter comme la meilleure solution.

L'acte de la connaissance sensitive est donc accompli par le moyen des images ou des « espèces sensibles » qui représentent dans le sujet l'objet à connaître, et l'acte de la connaissance intellectuelle est produit par le moyen des

« espèces intelligibles » ou ressemblances idéales qui déterminent l'entendement à saisir la nature de l'objet.

On a donc calomnié les scolastiques quand on a confondu leur doctrine des espèces sensibles et intelligibles, avec celle de Démocrite et d'Epicure, qui assignaient pour origine à la connaissance des sens et de l'entendement des « images » sortant des objets et faisant irruption dans le sujet, même pendant le sommeil [1].

Longtemps avant les scolastiques, saint Augustin dans son admirable épître à Dioscore [2] avait spirituellement réfuté ces conceptions du mécanisme atomistique. Il n'y a rien de commun entre ces idées et la doctrine des « espèces » enseignée par les scolastiques, qui oppose une barrière si salutaire aux erreurs de l'idéalisme et du scepticisme. Qu'on ne la confonde pas non plus avec la doctrine de Locke sur la perception. Nos sens, dit ce philosophe, font entrer dans notre âme plusieurs perceptions distinctes des choses, selon les diverses manières dont ces objets agissent sur nos organes. Ce sont ces perceptions que notre esprit connaît directement, tandis qu'il ne connaît qu'indirectement les objets extérieurs [3]. Or, les scolastiques tiennent le sentiment contraire. Ils affirment que « l'espèce » n'est point l'objet de la perception, qu'elle n'en est que le moyen. Le sujet connaissant va directement et rapidement au terme du mouvement, à l'objet de l'acte de connaître. C'est là ce qui est marqué par cette

[1] Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίγνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων... (Plutarch., *de Placit. ph.*, IV, 8.)

[2] Miror non admonuisse Democritum vel hoc ipso falsa esse quæ dicit, quia venientes tam magnæ imagines in tam brevem animum nostrum, si corporeus, ut illi volunt, tam parvo corpore includitur, totæ illum tangere non possunt... (*Epist.* 118, ad Diosc., n. 29.)

[3] Ces idées simples qui sont les matériaux de toutes nos connaissances, ne sont suggérées à l'âme que par les deux voies dont nous avons parlé ci-dessus, je veux dire par la sensation et par la réflexion. (*Essai phil. sur l'entend. hum.*, trad. par Coste. Amsterdam, 1750, liv. II, ch. II.) « La plupart des idées de sensation qui sont dans notre esprit ne ressemblent pas plus à quelque chose qui existe au dehors, que les noms qu'on emploie pour les exprimer, ne ressemblent à nos idées ». (*Ibid.*, ch. VIII.)

distinction célèbre entre le *principium quo*, l'espèce, et le *principium quod cognoscitur*, l'objet [1].

Nous devons donc maintenir leur doctrine, car loin d'être contredite par aucune expérience, elle sert de préservatif efficace contre les deux erreurs opposées de l'idéalisme et du sensualisme. De plus, elle maintient l'unité substantielle de la nature humaine, c'est-à-dire le lien qui unit les deux substances partielles dont l'homme est un composé. Elle introduit surtout une rigueur mathématique dans le rapport de conformité qui existe entre l'objet connu et la représentation de cet objet dans l'esprit. Enfin, elle garantit à la parole humaine sa valeur et sa vérité, comme expression aussi exacte que possible de la parole intérieure, laquelle est le terme de l'acte intellectuel pour connaître [2].

[1] Illud *quod* est principium essendi est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitæ... ; sed illud *quo* cognoscitur ex parte cognoscentis est similitudo rei. (*De Verit.*, qu. 2. a 3.)

[2] Considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed *oportet quod species ejus sit in intellectu nostro,* per quam fit intellectus in actu ; existens autem in actu per hujusmodi speciem, sicut per propriam formam, *intelligit rem ipsam,* non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in rem intellectam, sicut calefactio transit in calefactum ; sed manet in ipso intelligente et habet rationem ad rem quæ intelligitur, ex eo quod *species prædicta,* quæ est principium intellectualis operationis, ut forma, *est similitudo illius*..... ulterius autem considerandum est quod intellectus per speciem rei formatus, intelligendo format *quamdam intentionem* rei intellectæ, quæ est ratio ipsius, quam significat definitio. (*Cont. Gent.*, lib. I, c. LIII.)

CHAPITRE IV.

DES DIVERSES FACULTÉS DE CONNAITRE.

Après avoir fait une revue rapide des phénomènes et des actes de la connaissance, nous devons nous appliquer à la recherche des causes de ces phénomènes. Ces causes, d'après saint Thomas, sont d'abord l'âme elle-même agissant par ses facultés considérées comme principes immédiats des actes, et aussi les objets à connaître qui agissent sur les facultés ou puissances de l'âme, de manière à déterminer la production des actes.

Nous avons donc à exposer la doctrine de saint Thomas concernant la détermination des facultés de l'âme; nous avons à distinguer les diverses classes de ces facultés, à constater la différence des objets saisis par ces facultés, et à montrer les relations qui existent entr'elles.

On peut affirmer que l'âme se connaît par ses actes. Mais antérieurement à la production des actes de la connaissance, l'âme est présente à elle-même ; cette présence suffit pour qu'elle se voie capable de produire l'acte par lequel elle se

connaît [1]. Mais la connaissance des actes de l'âme n'est pas la première connaissance ; cette première connaissance est acquise par les sens extérieurs ; et la première connaissance intellectuelle est, dans la condition présente, la nature d'une chose matérielle [2].

En supposant qu'il n'y ait objectivement et hors de nous ni corps inorganiques, ni plantes, ni animaux, ni chaud ni froid, ni lumière, ni chaleur, ni bruit, ni silence, mais seulement des « mouvements variés dont la mécanique détermine les lois, » il pourrait se produire dans le sujet sentant des actes divers de voir la couleur, d'ouïr le son, de toucher l'étendue, de goûter des saveurs, etc. [3], à la condition que ces mouvements modifient nos organes comme le font les corps. Mais il existe hors de nous des objets que nous connaissons tout d'abord, avant de connaître distinctement les actes de l'âme et les puissances ou principes immédiats de ces actes. Nous saisissons tout d'abord l'être et le vrai dans les choses matérielles, et c'est de là que notre entendement s'élève à la connaissance de tout le reste [4].

[1] Dico quod anima cognoscitur per actus suos... Sed quantum ad cognitionem *habitualem,* sic dico quod anima per essentiam suam se videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua sibi præsens est et potens exire in actum cognitionis sui ipsius... ; sed ad hoc sufficit sola essentia animæ, quæ menti præsens est ; ex ea enim actus progrediuntur, in quibus *actualiter* ipsa percipitur. (*De Verit.,* qu. 10. a. 8.)

[2] Mens nostra non potest se ipsam intelligere ita quod se ipsam immediate apprehendat ; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem. (*Ibid.*). — Potentiæ animæ nutritivæ sunt priores in via generationis potentiis animæ sensitivæ ; unde ad eorum actiones præparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. (I p. qu. 77. a. 4). — Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum præsentis vitæ est quidditas rei materialis, quæ est nostri intellectus objectum. (I p. qu. 88. a. 3.)

[3] Differt enim calefactio ab infrigidatione, secundum quod hæc a calido scilicet activo ad calidum ; illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quod potentiæ diversificentur secundum actus et objecta... et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus et alia soni, scilicet auditus. (I p. qu. 77. a. 3.)

[4] Intellectus potest actum suum cognoscere, sed non primo ; quia nec primum objectum intellectus nostri secundum præsentem statum est quodlibet verum, sed verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est, ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit. (I p. qu. 87. a. 3.)

Il y a en effet dans l'homme trois ordres de puissances ou facultés, dont le développement est subordonné, de telle sorte que les puissances inférieures préparent l'exercice des puissances supérieures. Le sang circule dans nos veines, l'air pénètre dans nos poumons et provoque des mouvements respiratoires, avant que les sens aient commencé à s'exercer. Ce sont donc les facultés végétatives qui entrent les premières en développement. Puis les organes sensoriels reçoivent les impressions du dehors ; les objets qui nous entourent nous sollicitent à les connaître et à les distinguer. Alors commencent les premières connaissances. Enfin, quand le moment est venu pour l'esprit de saisir au delà des formes et des couleurs, au-dessous des surfaces et des conditions particulières quelque chose d'invisible et d'immatériel qu'il appelle la cause, le mouvement, l'être, la substance, c'est alors qu'entrent en acte les facultés supérieures de l'âme humaine, l'intelligence et la volonté [1]. Nous devons donc reconnaître dans l'âme humaine plusieurs puissances ou facultés diverses [2].

Dans l'action des forces végétatives totalement enchaînées au fonctionnement de leurs organes corporels, il n'y a aucune trace de connaissance. Avec les sens apparaissent dans le

[1] Triplex autem ordo inter potentias attenditur : quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiæ ab altera, tertius autem accipitur secundum ordinem objectorum... Secundum vero ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur... potentiæ animæ nutritivæ sunt priores in via generationis potentiis animæ sensitivæ ; unde ad eorum actiones præparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. (I p. qu. 77. a. 4.)

[2] Summa perfectio invenitur in his quæ absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infime est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis. Melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis... Res quæ sunt infra hominem quædam particularia bona consequuntur, quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem... et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana... Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum ; videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum. (I p. qu. 77. a. 2.)

sujet des relations plus étendues. Les puissances ne sont plus limitées à faire végéter tel ou tel corps particulier, mais elles le mettent en relation avec toute espèce de corps. Il les connaît, il s'incline vers eux et se meut pour se les approprier. Les sens supposent donc un sujet plus immatériel, ou, comme dit saint Thomas, « une forme moins immergée dans la matière. » Au-dessus des sens est l'âme intellective qui exerce ses opérations, sans le secours d'un organe corporel [1]. Au-dessus de l'âme humaine est la substance spirituelle non unie à un corps, qui connaît l'intelligible en regardant dans sa propre substance et non point dans les choses créées. Enfin, au sommet des êtres qui connaissent est Dieu lui-même, le plus immatériel des êtres [2].

Ni l'âme seule ne sent dans l'homme, ni l'organisme seul ou le cerveau dans l'animal, mais le sujet immédiat de toutes les facultés sensitives c'est le composé d'une âme et d'un organisme [3]. Les actes des facultés sensitives ne procèdent pas de l'âme seule ni de l'organisme seul, on ne peut donc pas considérer l'une des deux parties d'un être connaissant comme le sujet immédiat des opérations des sens. Aucun sens ne s'exerce sans une modification du corps; si cette modification était extra-subjective et n'était point dans l'être sentant tout entier, il n'y aurait plus aucun moyen d'éviter l'idéalisme, car aucun lien nécessaire ne rattacherait le sujet à l'objet. D'ailleurs, la conscience atteste clairement que les sensations de douleur sont dans le sujet [4], et le langage

[1] Aristoteles posuit quod solum intelligere inter opera animæ sine organo corporeo exercetur (I p. qu. 75. a. 3.) — Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus habet operationem per se, cui non communicat corpus. (*Ibid.*, a. 2.)

[2] Cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur quid ipse sit in summo cognitionis. (I p. qu. 16. a. 1.)

[3] Ostensum est autem quod *sentire* non est operatio animæ tantum, cum igitur *sentire* sit quædam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quid homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore. Plato vero ponens *sentire* esse proprium animæ, ponere potuit quod homo esset anima utens corpore. (I p. qu. 75 a. 4.)

[4] Quædam operationes sunt animæ quæ exercentur sine organo corporali,

exprime ce témoignage, quand nous disons : J'ai mal au cœur, j'ai mal à la tête. Si le corps n'était point partie du sujet sentant, ces locutions seraient défectueuses et contraires au bon sens [1]. En plaçant les facultés sensitives dans l'âme seule, Descartes s'est mis en contradiction avec l'expérience de tous les hommes; par là il a été conduit à admettre l'automatisme des bêtes, et à se contenter de la simple *croyance* à l'existence des corps. Ceux qui ont affirmé que l'organisme seul est le sujet sentant ont dû attribuer au cerveau les opérations de l'âme et ont ainsi professé le matérialisme. Mais les affirmations de quelques philosophes ne sont pas suffisantes pour ébranler les solides raisons qui établissent le sentiment de saint Thomas.

§ 1. *Les facultés sont distinctes de l'essence de l'âme.*

Toutes les puissances de l'âme, qu'elles aient pour sujet l'âme elle-même ou l'être composé d'un corps et d'une âme, découlent de l'essence de l'âme comme de leur principe, par une espèce de rejaillissement naturel, analogue à celui par lequel la lumière produit la couleur [2]. Les facultés ne sont pas une seule et même chose avec l'essence de l'âme, mais

sicut intelligere et velle... Quædam vero operationes sunt animæ, quæ exercentur per organa corporalia sicut visio per oculum, auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivæ et sensitivæ partis. Et ideo potentiæ quæ sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto sicut in subjecto, et non in anima sola. (I p. qu. 77. a. 5.)

[1] Il n'y a aucune métaphore, aucune locution figurée dans ces expressions : JE grandis, JE mange, JE bois, J'AI la fièvre... M. Garnier prétend à tort que ce sont là des figures de mots. (*Traité des Facultés de l'âme*, tom. I, p. 5.) Ce sont au contraire des formules scientifiquement vraies. C'est le sujet qui est modifié.

[2] Omnes potentiæ animæ sive subjectum eorum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animæ, sicut a principio... Emanatio accidentium a subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem. Sicut ex uno naturaliter aliud resultat, sicut ex luce color. (I p. qu. 97. a. 7.)

il y a entre les facultés de l'âme et l'âme elle-même une distinction réelle, comme celle qui sépare la substance de la qualité [1]. Le sentiment contraire à saint Thomas a été adopté par Henri de Gand, par Scot, par Guillaume Occam, puis par les Cartésiens, par Malebranche, Gerdil, Galuppi et Reid. Les panthéistes depuis Spinoza jusqu'à Hégel l'ont pareillement soutenu. Il est rejeté par toute l'École. Les néo-scolastiques le considèrent comme dangereux et le combattent. Saint Thomas leur fournit les raisons suivantes : L'être en puissance et l'être en acte partagent la même catégorie de l'être. Donc, si l'acte de l'âme est dans la catégorie de la substance, il faut dire aussi que les puissances de l'âme sont dans la catégorie de la substance; il faut dire que les actes des sens sont substantiels, que les actes intellectuels sont substantiels ou que les idées sont des substances, et que l'entendement est lui-même la substance de l'âme. Mais cela ne saurait être dit ni de l'âme humaine, ni d'aucune autre créature. C'est dans Dieu seul que l'opération se confond avec la substance et que les actes sont substantiels et créateurs de la substance. Il y a une autre raison. Si l'essence de l'âme était le principe immédiat des opérations vitales, il s'ensuivrait que tout être vivant devrait exercer toutes les opérations de la vie; il devrait, par conséquent, toujours voir, toujours entendre, toujours odorer, et toujours appliquer son entendement, s'il était un être raisonnable. Or, l'expérience démontre qu'il n'en est pas ainsi; il y a donc lieu de séparer l'essence de l'âme de ses facultés et de main-

[1] Impossibile est dicere quod essentia animæ sit ejus potentia, licet hoc quidam posuerint. Primo quia cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Ideo si actus non est in genere substantiæ, potentia quæ dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiæ. Operatio autem animæ non potest esse in genere substantiæ; sed in solo Deo operatio ejus est substantia.... Si ipsa essentia animæ esset, immediatum operationis principium, habens animam semper actu, haberet opera vitæ. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitæ... Relinquitur ergo quod essentia animæ non est ejus potentia. (I p. qu. 77. a. 1.)

tenir la distinction introduite par saint Thomas et affirmée par toute l'École.

Le langage et l'expérience sont encore ici pour le sentiment du Docteur angélique. Nous disons très-bien qu'un homme a une imagination vive, une mémoire tenace, un jugement sain, etc. Si l'essence de l'âme et les facultés étaient identiques, on pourrait dire très-correctement une âme vive, une âme tenace, une âme saine. Comme ces locutions sont quelque peu étranges, il s'ensuit que le langage introduit une distinction réelle entre l'âme et ses facultés. Mais la conscience atteste dans un grand nombre de cas une opposition, une lutte entre diverses facultés de l'âme. Si toute la substance de l'âme mouvait l'entendement pour l'appliquer à un autre objet, comment pourrait-on attribuer cet acte à la volonté seule? Si toute la substance de l'âme était dans un acte d'imagination, comment expliquer que la raison et la volonté puissent réprimer les écarts de cette faculté? Comment expliquer les caractères contradictoires qui apparaîtraient dans certains actes de l'âme? Ainsi, dans les mouvements instinctifs accomplis par l'âme tout entière, il y aurait à la fois absence et présence de la volonté; dans les actes des sens, il y aurait toujours la part de l'intelligence; de même, il y aurait un acte des sens dans toute opération intellectuelle. Mais ces conséquences sont contraires à l'observation; il faut donc maintenir une distinction réelle entre l'essence de l'âme et ses facultés.

D'ailleurs, la doctrine qui confond l'essence de l'âme avec les facultés n'est pas sans péril. Supposons que les facultés soient une seule et même chose que l'essence de l'âme. Dès l'instant que l'âme agit, elle agit selon tout ce qu'elle est, c'est-à-dire comme une substance. Ses actes sont donc substantiels, ils communiquent l'être substantiel, ce qui appartient exclusivement au créateur des substances. Par cette conséquence, on aboutit au panthéisme. Il y a plus : si l'âme est active par son essence et non point par ses facultés, il

faudra dire que dès son union avec le corps, non-seulement elle produit les actes végétatifs, mais encore toutes les opérations des sens et toutes les opérations intellectuelles. Or, ce sont là des conséquences qu'aucun fait d'expérience ne vient confirmer.

Il faut donc écarter avec saint Thomas la doctrine qui confond l'essence de l'âme avec les facultés. Les facultés sont des propriétés accidentelles de la substance de l'âme; elles ont leur racine et leur principe dans cette substance, elles en sont comme le rayonnement gradué successif et naturel, mais elles ne se confondent point avec cette substance [1].

C'est le principe de causalité qui sert à déterminer les facultés de l'âme. La diversité des objets connus suppose des actes spécifiquement distincts et qu'il est nécessaire de rapporter à des facultés distinctes. C'est donc la différence spécifique des objets qui détermine la distinction spécifique des facultés. Il ne s'agit pas évidemment d'une différence spécifique absolue entre les divers objets connus, mais d'une différence relative au point de vue selon lequel ils sont saisis par les facultés. Un même objet rond peut être saisi par les sens et par l'entendement sous des points de vue différents.

§ 2. *Des sens extérieurs et intérieurs.*

Les objets sensibles et leurs qualités sont connus par des actes spécifiquement distincts des sens extérieurs qui les saisissent chacun sous un point de vue que les autres n'atteignent pas. De là nous concluons à l'existence dans notre âme de cinq sens [2] correspondant aux cinq espèces de modi-

[1] Omnes potentiæ animæ, sive subjectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animæ, sicut a principio. (I p. qu. 77. a. 6.)

[2] Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundum illud quod proprie et *per se* ad sensum pertinet. Est autem sensus

fications organiques et de sensations produites par les objets. Or, nos organes sont modifiés par les phénomènes lumineux, par les sons, par les corps résistants en contact avec notre peau, par certaines substances odorantes qui sont attirées avec l'air dans la cavité nasale et enfin par certaines substances qui nous font sentir de l'âcreté ou de la causticité, comme les acides, les alcalis, des saveurs douces ou piquantes, comme les sucres et les sels.

Outre ces sens *extérieurs*, dont nous analyserons les actes en traitant de l'acte de connaître par les sens, il y a dans l'homme et dans l'animal des sens *intérieurs* [1]. La plupart des philosophes modernes, à la suite de Descartes, ne s'occupent pas des sens intérieurs et attribuent leurs opérations soit à l'intelligence, soit aux puissances vitales. Nous établirons ci-après l'existence du sens radical et central [2], de l'imagination [3], de la mémoire [4] et d'un sens appréciatif [5] du

quædam potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod *per se* a sensu percipitur, et secundum cujus diversitatem sensitivæ potentiæ distinguuntur. (I p. qu. 78. a. 3.)

[1] Recipit et conservat animal species sensibiles et intentiones quasdam, quas non percipit sensus exterior : necesse est igitur ponere tantum *quatuor vires interiores* sensitivæ partis, sensum communem, imaginationem, memorativam et æstimativam. Æstimativa naturalis dicitur in homine cogitativa et etiam ratio particularis. (I p. qu. 78. a. 4.)

[2] Cognoscere sensibilia in quantum sunt sensibilia est sensus. Cognoscimus autem differentiam albi et dulcis, non solum quantum ad quod quid est utriusque, quod pertinet ad intellectum ; sed etiam quantum ad diversam immutationem sensuum ; et hoc non potest fieri nisi per sensum. (*In lib. III de An.*, lect. 3.)

[3] Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum potentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservet. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur *phantasia* sive *imaginatio*, quæ idem sunt. (I p. qu. 78. a. 4.)

[4] Ad conservandum autem eas (intentiones nocivi et convenientis) ordinatur vis *memorativa*, quæ est thesaurus hujusmodi intentionum... Et ipsa *ratio præteriti* quam attendit memoria, inter hujusmodi intentiones reputatur. (*Ibid.*)

[5] Quæ in aliis animalibus dicitur æstimativa naturalis, in homine dicitur *cogitativa*... Est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium. (I p. qu. 78 a. 4.) — Nihilominus hæc vis est in parte sensitiva ; quia vis sensitiva in sui supremo gradu participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui conjungitur. (*In lib. II de Anim.*, lect. 13.)

nuisible et de l'utile, qui dans l'homme pourrait s'appeler *sens de la comparaison* ou raison inférieure. Cette faculté est organique comme les précédentes; elle confine à l'entendement et paraît comme éclairée de certains reflets de la lumière intellectuelle.

§ 3. *Entendement ou faculté supérieure de connaître.*

Outre les facultés de connaître qui s'exercent par des organes corporels, il y a dans l'âme humaine une faculté supérieure de connaître qui dépasse la portée des sens, s'exerce d'une manière tout à fait immatérielle et n'est point mue par un corps quelconque, c'est *l'entendement* [1]. Saint Thomas assigne à cette faculté le nom d'*intellectus* [2], intelligence, parce qu'elle donne la connaissance intime des choses et saisit leur élément intelligible, leur réalité, leur vérité.

Considérée comme faculté d'acquisition des premiers principes, ou comme faculté motrice des premiers principes, tandis que l'esprit s'agite, *discurrit*, entre les faits et les lois, entre les causes et les effets, l'entendement prend le nom de *raison*. En l'opposant à ce qui est matériel dans l'homme, même au sujet sentant qui n'est point dégagé de toute matière, on l'appelle *esprit*, νοῦς, faculté de penser. Chacun de ces divers termes exprime une puissance qui est dans l'âme humaine

[1] Alia vero virtus cognoscitiva est *intellectus*, qui non est actus alicujus organi corporalis : unde per intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali : quod est supra facultatem sensus. (I p. qu. 12. a. 4.)

[2] Dicendum quod *ratio* et *intellectus* in homine non possunt esse diversæ potentiæ. Quod manifeste cognoscitur si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere ; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam... quia motus semper ab immobili procedit et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana secundum viam acquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter cognitis quæ sunt prima principia ; et rursus in via judicii resolvendo, redit ad prima principia ad quæ inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias. (I p. qu. 79. a. 8.)

pour saisir ce qu'il y a d'intelligible dans les choses, ce qui fait le fond et la vraie nature des choses. A chaque instant nous signifions par notre langage que nous accomplissons des actes de l'intelligence. Nous disons que nous *voyons* mentalement l'égalité des deux moitiés d'un tout, l'égalité du tout et de la somme des parties, l'égalité de deux quantités par rapport à une troisième, l'égalité persistante de deux quantités égales desquelles on a retranché la même quantité. Cette espèce de vue toute mentale, qui n'est plus l'acte des organes des sens, a pourtant certaines analogies avec la vision corporelle, et voilà pourquoi nous parlons des *yeux de l'esprit*, de la *lumière intellectuelle*, de la *vue intérieure* [1].

L'entendement saisit le fond, le centre invisible, la forme idéale des choses, le support des accidents et des propriétés que nous voyons se manifester dans les choses sensibles. Qu'il y ait sous les formes, les couleurs, les accidents saisis par les sens un fond invisible, un centre, un support, une substance, c'est ce dont il est impossible de douter. Supposons que dans les êtres tout soit accident, que tout s'écoule perpétuellement et change sous nos yeux dans une phénoménalité mobile et sans persistance, il faudra nier toute réalité, même la réalité des accidents qui ne seraient plus les accidents d'aucune substance, et par conséquent ne subsisteraient pas. Mais cette négation est impossible, et la critique la plus subtile de nos perceptions, soit des sens, soit de l'entendement, nous laisse dans la certitude absolue de l'existence des objets de ces perceptions, c'est-à-dire des substances manifestées par les accidents perçus.

L'entendement constitue les principes et les fait mouvoir.

[1] Quia in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transumimus, et præcipue quæ pertinent ad visum, qui inter cæteros sensus nobilior est et spiritualior, ac per hoc intellectui affinior. Et inde est quod ipsa intellectualis cognitio nominatur *visio*. Et quia corporalis visio non completur nisi per lucem, ea a quibus *intellectualis visio* perficitur, lucis nomen assumunt. *C. Gent.*, lib. III, c. LIII.) Cf. D. Augustinus, *Solil.*, c. VI, n. 12 et seq.

Or il y a trois principes sur lesquels repose toute science, toute certitude, toute philosophie : le principe de contradiction, le principe de causalité, le principe de substance [1]. Ces trois principes sont intimement liés ; de manière que nier l'un d'eux, c'est les nier tous trois [2]. En effet, s'il est impossible de rien affirmer et de rien nier sans le principe de contradiction ; s'il est impossible de rien savoir sans le principe de causalité, de même il est impossible de rien affirmer et de rien savoir sur quoi que ce soit, sans le principe de substance. Ce dernier principe repose sur ce fait certain et incontestable que dans le premier acte intellectuel, l'entendement saisit sous les conditions individuelles une nature, une réalité, un sujet auquel il appartient d'être en lui-même et non dans un autre, de se supporter lui-même, avant d'être le support des qualités sensibles qui lui surviennent ; or telle est la substance, que saint Thomas définit : *Res cujus naturæ debetur esse non in alio* [3].

Certains philosophes ont prétendu, il est vrai, que la substance n'était qu'une « illusion psychologique », « un artifice de langage, pour grouper plus commodément les faits », « un reste des entités scolastiques [4]. » Mais ils confondent évidemment la connaissance de la substance qui est immédiate, directe et très-claire, avec la connaissance de la *nature de la substance* qui est analytique, réflexe et laborieuse. Le médecin Locke [5], à propos d'un indien interrogé sur la force qui supporte le monde et qui répond que c'est

[1] Certitudo scientiæ tota oritur ex certitudine principiorum. Tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur quando resolvuntur in principia. (*De Verit.*, qu. 11. a. 1. ad. 13.)

[2] Præexistunt in nobis quædam scientiarum semina, scilicet primæ conceptiones intellectus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa ut dignitates, sive incomplexa ut ratio entis et unius et hujusmodi quæ statim intellectus apprehendit. (*De Verit.*, qu. 11. a. 1.)

[3] *Quodlibet.*, 9. a. 5.

[4] Taine, *Le Positivisme anglais*, p. 114 ; Cf. *Les Philosophes français au* XIX^e^ *siècle*, p. 161 et suiv.

[5] *Essai phil. concernant l'entend. hum.*, trad. par Coste. Amsterdam, 1750, liv. II, ch. XIII, p. 367.

un éléphant, lequel est lui-même appuyé sur une grande tortue, plaisante à tort sur son interlocuteur. En disant que la grande tortue s'appuie elle-même sur quelque chose qu'il ne connaissait pas, l'indien répondait très-philosophiquement, et nous affirmons avec lui que la substance est une chose qui se supporte elle-même et qui supporte les accidents, qualités, quantités, relations qui lui surviennent.

Mais si l'entendement connaît ainsi dans son exercice la nature, la causalité, la substance, il faut qu'il y ait, en effet, dans les choses, une intelligibilité objective qui est directement saisie par cette faculté de connaître. C'est là précisément l'affirmation de saint Thomas.

« Les premiers philosophes, dit-il, qui s'appliquèrent à connaître la nature des choses. étaient persuadés que rien n'existait, si ce n'est les corps. Or, comme ils voyaient que tous les corps sont mobiles et dans un écoulement perpétuel, ils en conclurent que l'homme ne peut avoir aucune certitude de la vérité des choses; car ce qui est dans un écoulement perpétuel ne peut être saisi d'une manière certaine, par la raison qu'il nous échappe, avant que notre esprit ait pu s'en former un jugement. Mais Platon, survenant, voulut sauvegarder la certitude de la connaissance de la vérité que nous pouvons acquérir par notre entendement, il admit donc en dehors des êtres matériels un autre genre d'êtres, séparés de la matière et du mouvement, qu'il appelait *espèces* ou *idées*, et qui en étant communiqués à chaque être particulier et sensible lui donnaient d'être appelé un homme, un cheval ou une chose quelconque. Par conséquent, les sciences et les définitions et tout ce qui est saisi par l'intelligence ne se rapportaient pas, selon lui, à des êtres corporels et sensibles, mais à leurs idées séparées de la matière et du mouvement, de telle sorte que l'âme ne saisissait point les choses corporelles, mais saisissait leurs idées ou leurs espèces séparées [1] »

[1] I p. qu. 84. a. 1.

Un peu plus loin, saint Thomas ajoutait : « Platon admit que les *formes* des choses sensibles subsistent par elles-mêmes séparées de la matière, ainsi la forme de l'homme qu'il appelle l'homme en lui-même, *hominem per se*, la forme du cheval, qui est le cheval en lui-même et ainsi du reste. Ce sont ces formes séparées qui, selon lui, sont *participées* par notre âme et par la matière corporelle ; par notre âme, pour qu'elle connaisse ; par les choses, pour qu'elles existent..... Or, la participation à une idée séparée se fait par une certaine ressemblance de cette idée dans l'être qui en participe, comme une copie participe à son modèle... [1].

Mais ces idées que Platon appelle *éternelles* subsistent-elles en elles-mêmes ou dans l'essence divine, c'est ce que ce philosophe n'a pas suffisamment expliqué ; et sa pensée est demeurée sur ce point important tellement problématique, que des doutes très-légitimes sont encore permis aujourd'hui, après les nombreux travaux qui ont été publiés sur cette matière [2].

[1] Sicut materia corporalis, per hoc quod participat ideam lapidis fit hic lapis ; ita intellectus noster *per hoc quod participat ideam lapidis fit intelligens lapidem*. Participatio autem ideæ fit *per aliquam similitudinem* ipsius ideæ in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. (*Ibid.*, a. 4.)

[2] Les néoplatoniciens, Proclus (*Comment in Parm.*) ; Plotin (*Ennead.*, lib. IX, c. v), se sont prononcés pour l'opinion que les idées de Platon sont dans l'essence divine ; il en est de même de la plupart des Pères de l'Église et de S. Augustin (*Cont. Acad.*, lib. III, c. xx et *de Civit. Dei*, lib. VIII, c. v et vi). Mais sur ce point saint Thomas se sépare de ce Père ; il n'hésite pas à dire que S. Augustin trouvant Platon contraire à la foi chrétienne *l'a amélioré*, « quæ invenit fidei nostræ adversa in melius commutavit » (qu. 84. a. 5.). Dans ce sentiment nous trouvons encore parmi les modernes Boeckh, dans les *Études sur le Timée*, publiées par Daub et Creuzer, Heidelberg, 1807 ; Schelling, dans sa *Philosophie de la Religion*, p. 31 ; Fr. Fischer, dans la *Dissertatio de hellenicæ philosophiæ principiis atque decursu a Thalete usque ad Platonem*, Tubingue, 1836. M. Cousin, dans tous ses ouvrages ; M. Charles Jourdain, dans sa *Philosophie de saint Thomas d'Aquin ;* M. Nourrisson, dans sa *Dissertation, Quid Plato de ideis senserit*, pensent de même. Mais contre cette interprétation de la pensée et des textes de Platon se sont élevés dès le principe, Aristote qui avait écouté son maître pendant vingt ans (*Metaph.*, lib. I, c. vi), puis Philopon, *in lib. II adv. Proclum*, et avec eux tous les scolastiques, saint Thomas à leur tête. Parmi les modernes, cette dernière opinion a encore été soutenue par Ch.-L. Michelet dans sa *Critique de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, 1837 ; par M. Th.-Henri Martin, dans ses *Études sur le*

C'est la gloire de la philosophie des Pères de l'Église, de saint Augustin, de Boèce, d'avoir dégagé le vrai du faux, dans la doctrine platonicienne des idées, et d'avoir préparé la théorie des exemplaires divins, telle qu'elle a été formulée par les docteurs scolastiques et par saint Thomas [1]. En voici les points fondamentaux :

§ 4. — *Doctrine des idées.*

Dieu connaît parfaitement sa propre essence, c'est-à-dire Dieu se connaît selon tout ce qu'il est. Or, cette essence divine peut être connue, non-seulement en elle-même, mais selon tous les modes possibles de participation et d'imitation de cette essence par les choses créés. Ces modes de participation et d'imitation sont l'objet de la connaissance de Dieu et sont innombrables, *plures ideæ sunt in mente divina ut intellectæ ab ipso*. « Ce sont là, dit saint Augustin, les formes principales des choses, *principales rerum formæ*, les types permanents et immuables, *rationes rerum stabiles atque immutabiles*, les exemplaires éternels, toujours les mêmes, *renfermés dans l'intelligence divine*, les idées; et bien qu'elles ne commencent ni ne finissent, elles sont le modèle de tout ce qui peut commencer et finir, comme de tout ce qui commence et finit réellement [2]. »

Mais quel rapport ces idées ont-elles avec ce qui existe ?

Timée de Platon, Paris, 1841, I, p. 346 et suiv.; par Mgr Affre, dans son *Introduction à l'étude de la ph. chrét.* Les savants rédacteurs de la *Civilta cattolica* et plusieurs contemporains, parmi les néo-scolastiques, pensent qu'il n'y a pas lieu jusqu'ici de trancher la question dans le sens adopté autrefois par les Pères de l'Église. Comment supposer qu'Aristote, ce disciple si intelligent, ait mal compris la doctrine de Platon, qu'il l'ait ou sciemment altérée ou réfutée publiquement, sans qu'aucun philosophe de l'école platonicienne encore florissante lui ait fait opposition?

[1] I p. qu. 15. a. 1.; *Ibid.*, a. 4.; qu. 45. a. 7; qu. 47. a. 1; qu. 93. a. 6.; *C. Gent.*, lib. II, c. XLV et passim.

[2] Lib. LXXXIII, qu. 46.

1. Elles sont des exemplaires, ou des *causes exemplaires*. Sans doute, elles ne sont point par elles-mêmes productrices de la matière, mais elles sont le modèle de la *forme* des choses. Dieu connaît par sa toute-science, les modèles éternels, et par sa volonté créatrice il réalise les copies que nous voyons, selon leur matière et selon leur forme [1].

2. Elles sont le principe de la vérité des choses. La vérité des choses, celle que l'on appelle *objective*, consiste dans la conformité des choses avec leurs exemplaires éternels. Quand même aucun esprit créé n'existerait pour les connaître, ces choses conformes à la pensée divine et à leur exemplaire éternel auraient la vérité ou plutôt seraient vraies, car elles seraient comme elles sont connues par la science de Dieu [2].

3. Elles sont les lois des choses créées, la raison suprême de l'unité des genres et des espèces. C'est par elles que les créatures demeurent dans leur ordre, conformes à leur plan et dirigées vers leur fin. L'unité individuelle exclut la possibilité d'une multiplication des choses, mais l'unité essentielle la suppose. Plusieurs individus peuvent participer à la même essence métaphysique, c'est-à-dire à l'essence *d'une même espèce*. Cette unité commune à une pluralité d'objets n'existe pas seulement dans l'esprit qui la connaît et l'exprime par un terme général, mais elle a un *fondement* dans les choses, et ce fondement solide consiste en ce que les essences *physiques* des individus ont une essence *métaphysique* copiée sur l'exemplaire éternel d'une idée divine; c'est l'unité de cette copie que notre entendement saisit [3].

4. Elles sont le principe de l'intelligibilité des choses, et de

[1] Scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam. (I p. qu. 14. a. 8; *De Verit.* qu. 2. a. 14). Participatio ideæ fit... per modum quo exemplar participatur ab exemplato. (I p. qu. 84. a. 4.)

[2] Res naturales dicuntur esse veræ, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divina. Dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus... (I p. qu. 16. a. 1.)

[3] *Opusc. de Ente et essentia,* c. IV; et I p. qu. 85. a. 2.

la connaissance intellectuelle que nous en avons. En effet, pour que notre entendement puisse connaître les choses, il faut qu'elles soient connaissables en elles-mêmes, c'est-à-dire intelligibles. Or l'acte créateur qui les a faites conformes à l'essence divine les a rendues intelligibles et connaissables pour nous. C'est Dieu qui rend les choses intelligibles et connaissables par leurs formes, et ce sont les formes des choses qui par leur activité propre et l'activité de notre esprit engendrent notre connaissance. Elles sont donc un terme moyen entre la science de Dieu et notre science, mesurées par l'une et mesurant l'autre [1].

L'objet propre de l'intelligence est donc l'essence des choses, ou pour mieux dire, tout ce qui est intelligible, et comme nos actes pour connaître sont successifs, notre entendement n'arrive jamais à connaître un tel nombre de choses qu'il n'en puisse connaître davantage. On peut donc dire que nos connaissances peuvent s'augmenter indéfiniment, soit en étendue, soit en profondeur [2].

Toutefois, comme le mode de connaître est une conséquence du mode d'existence du sujet connaissant, il est certain que dans la condition présente l'objet proportionné à notre intelligence n'est pas l'intelligible pur et dégagé de toute représentation matérielle. L'exercice de l'imagination est la condition de chacun de nos actes intellectuels [3], nous nous

[1] Intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis mensurans et mensurata, sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. (*De Verit.* qu. 1. a. 2.) Res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per scientiam suam causa est : unde sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra et mensura ipsarum; ita scientia Dei est prior quam res naturales et mensura ipsarum. (*Ibid.*, qu. 14. a. 8.)

[2] 1. p. qu. 86. a. 2. In intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud; quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere.

[3] Impossibile est intellectum nostrum secundum præsentis vitæ statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata... Videmus enim quod impedito actu virtutis imaginativæ

efforçons de donner un corps et une forme sensible à nos idées; et voilà pourquoi nous avons besoin de mots, de signes et d'exemples, pour faire comprendre aux autres et pour mieux comprendre nous-mêmes les choses intelligibles que nous connaissons. De ces faits et de beaucoup d'autres, saint Thomas conclut que l'objet proportionné à notre intelligence dans l'état présent n'est pas l'être absolument immatériel, mais l'essence des choses matérielles dégagée des conditions individuelles dans lesquelles nous la percevons [1]. Nos sens saisissent l'objet dans ces conditions individuelles et particulières, mais c'est le propre de l'intelligence d'écarter ces conditions individuelles et particulières pour pénétrer jusqu'à la nature ou essence de l'objet. Cette nature ainsi recue dans l'entendement, puis analysée dans ses éléments et reconnue commune à d'autres individus du même genre s'appelle un *universel.* C'est à cet objet que se termine l'acte intellectuel; il est donc entièrement vrai de dire que l'universel est bien réellement l'objet propre de l'entendement [2].

On s'est efforcé de déterminer différentes facultés de l'entendement, que l'on a appelées des facultés *secondaires;* il nous est impossible d'accepter ces diverses classifications tant que nous ne voyons pas un objet formellement différent de celui qui est saisi par l'entendement lui-même. Ainsi la *conscience* ou la réflexion intellectuelle, en tant qu'elle analyse les divers états et opérations de l'âme, n'est pas différente de l'entendement lui-même [3]. On a recherché s'il y avait dans

per læsionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativæ virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam præaccepit. (I p. qu. 84. a. 7.)

[1] I p. 87 a. 3. Cf. *Ibid.*, qu. 84. a. 7. Intellectus humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas, sive natura in materia corporali existens.

[2] Humanitas enim est aliquid in re, non tamen habet ibi rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu, adjungitur ei per operationem intellectus intentio secundum quam dicitur species. (*In lib. I Sent.* Dist. 19, qu. 5. a. 1.)

[3] Nullus percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit : quia prius

l'animal une conscience purement sensitive. Saint Thomas l'affirme, mais il trace en même temps les limites de cette faculté, qui au fond ne diffère pas du sens radical et central, *sensus communis*, dont nous avons parlé. « Le sens, dit-il, connaît qu'il connaît, cependant il ne connaît pas sa nature, ni la nature de son acte, ni sa proportion et son adaptation à l'objet, ni enfin sa valeur ou sa vérité [1]. » Cette limitation de la conscience sensitive tient à l'impossibilité où se trouve un sujet sentant, *conjunctum*, de revenir entièrement sur lui-même. Il commence, pour ainsi dire, son mouvement de réflexion, mais il s'arrête à mi-chemin, ne pouvant se déprendre de l'élément organique dans lequel il est engagé. Il n'appartient qu'aux substances intellectuelles d'accomplir entièrement leur mouvement de retour sur elles-mêmes, de connaître, sans sortir d'elles-mêmes quelque chose de différent d'elles-mêmes et d'extérieur à leur essence [2].

est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere ; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit vel sentit. (*De Verit.*, qu. 10. a. 8.)

[1] Quamvis sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus nec proportionem ejus ad res et ita nec veritatem ejus. (*De Verit.*, qu. 1. a. 9.)

[2] Sensus autem qui inter cæteros est propinquior intellectuali substantiæ redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire ; non tamen completur ejus reditio quia sensus non cognoscit essentiam suam. (*De Verit.*, qu. 1. a. 9). — Cujus est ratio quia illa, quæ sunt perfectissima in entibus, ut substantiæ intellectuales, redeunt ad suam essentiam reditione completa : in hoc enim quod cognoscunt se cognoscere jam *ad se redire incipiunt ;* quia actus cognitionis est medium inter cognitionem et cognitum. Sed *reditio ista completur* secundum quod cognoscunt essentias proprias. (*Ibid.*) — Sed tamen sciendum quod reditio ad essentiam in libro *de Causis* nihil aliud dicitur nisi substantia rei in seipsa. Formæ enim in se non subsistentes sunt super aliud effusæ et nullatenus ad seipsas collectæ ; sed formæ in se subsistentes ita ad res alias effunduntur eas perficiendo vel eis influendo quod in se ipsis per se manent. (*De Verit.*, qu. 2. a. 2. ad 2.)

§ 5. — *De la conscience et des opérations de l'entendement.*

Quant à la réflexion psychologique qui est appelée par les modernes la *conscience*, elle n'est point une faculté différente de l'entendement lui-même, considéré dans ses deux opérations, la simple appréhension et le jugement. Dans la simple appréhension l'esprit saisit la nature d'un être particulier dans les phénomènes des divers sens; dans le jugement, il compare les données déjà acquises, détermine les divers caractères des actes, conclut à l'existence des facultés, et à la nature immatérielle de l'âme [1].

En affirmant, ce qui est vrai, « que toutes les facultés de l'âme sans exception ont la même essence que l'intelligence » , un philosophe contemporain conclut qu'il faut cesser de considérer la conscience comme une faculté spéciale. Nous rapportons ses paroles qui sont à peu près l'expression de la doctrine scolastique. « Si aucun des actes du moi ne se manifeste jamais que dans la conscience et par la conscience, réciproquement la conscience elle-même ne se manifeste jamais que sous la forme de tel ou tel mode déterminé des facultés de l'âme. Jamais la conscience, pour ainsi dire, n'existe à vide; ou elle fait défaut, ou elle se produit engagée dans quelque mode déterminé de la vie intellec-

[1] Si loquimur de cognitione animæ humanæ, cum mens humana speciali aut generali cognitione definitur, sic iterum distinguendum est. Ad cognitionem enim duo concurrere oportet : scilicet apprehensionem, et judicium de re apprehensa.

Si igitur consideratur cognitio qua natura animæ cognoscitur quantum ad apprehensionem, sic dico quod natura animæ a nobis cognoscitur per species quas a sensibus abstrahimus... Si vero consideratur cognitio quam de natura animæ habemus, quantum ad judicium quo sentimus ita esse, ut deductione prædicta apprehendimus, sic notitia animæ habetur, in quantum intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte definimus non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. (*De Verit.*, qu. 10. a. 8.)

tuelle et morale... donc il y a une pénétration *absolue* (*?*) de la conscience par tous les phénomènes psychologiques et par la conscience, si bien qu'ils forment tous ensemble la plus indivisible des unités [1]. »

Cependant cette « unité » n'est pas tellement indivisible qu'il ne faille maintenir distincts l'acte intellectuel réflexe qui a pour objet le moi individuel, et l'acte de l'entendement qui appréhende l'essence d'une chose immatérielle. C'est encore par deux actes distincts que l'entendement saisit le sujet connaissant et l'acte de ce sujet connaissant [2]. Il en est autrement des perceptions des sens que l'âme connaît par le sens central en même temps que ces actes s'accomplissent.

En parlant des actes de la conscience nous n'entendons pas affirmer qu'il faille l'exercice de l'entendement pour cette espèce de connaissance *habituelle* que l'âme a d'elle-même par sa seule présence, soit avant d'agir, soit tandis qu'elle perçoit par les sens, se souvient, et imagine. C'est là un *état habituel* de l'âme, ce ne sont point des actes de la réflexion.

Nous ne saurions admettre parmi les facultés de l'entendement une imagination spécifiquement *intellectuelle*. Certains esprits sont mieux doués que d'autres pour revêtir l'élément idéal et rationnel de la connaissance de formes sensibles, d'images émouvantes et attrayantes. Il n'y a point là un objet formellement distinct qui soit saisi par une faculté spéciale, mais simplement une disposition particulière de l'entendement. L'existence de cette faculté n'est donc point établie.

Nous en dirons tout autant de la mémoire *intellectuelle*. Ce que l'on a appelé la mémoire des idées n'est pas une faculté spécifiquement différente de l'entendement revenant par la réflexion sur des idées *antérieurement* acquises. Si l'on voulait prétendre que le point de vue du passé est l'objet propre de la

[1] Francisque Bouillier, *De la Conscience en psychologie*... Paris, Germer-Baillière, 1872, p. 81.

[2] Quæcumque intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest... Quæcumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit. (I p. qu. 85. a. 4.)

mémoire intellectuelle et qu'il suffit de cette relation avec le passé pour constituer une faculté spéciale, on serait dans une complète illusion. Les idées sur lesquelles revient l'entendement par un acte de réflexion, n'ont point de passé, si on les considère en elles-mêmes ; elles ont un caractère universel et indéterminé. C'est une circonstance *accidentelle* que leur acquisition par notre entendement à tel ou tel temps marqué dans nos souvenirs ; mais cette circonstance ne détermine pas un objet intellectuel spécifiquement nouveau. Toutefois nous n'entendons pas nier que certains esprits aient plus que d'autres, la disposition acquise ou innée de conserver les formes idéales. Mais cette disposition ne suffit pas pour affirmer l'existence de la mémoire intellectuelle [1].

Il reste deux opérations de l'entendement qui ont chacune un objet spécifiquement distinct, lequel est saisi par des actes distincts, et que nous devons rapporter à des facultés distinctes [2]. La première de ces opérations est la *simple appréhension* ou la connaissance de ce qu'est une chose ; par exemple, quand je connais l'homme, la pierre, une nature quelconque. Elle suppose un acte de l'entendement s'appliquant à un objet déterminé. Elle est un acte vital, qui exige l'union du sujet et de l'objet pour la production d'une connaissance [3]. Dans le langage ordinaire on appelle *idée* [4] le résultat de cet acte intellectuel. La deuxième opération de

[1] Quamvis in mente aliquo modo possit esse memoria, non tamen potest esse ut potentia quædam per se distincta ab aliis, per modum quo philosophi de distinctione potentiarum loquuntur ; sed hæc solummodo memoria potest inveniri in parte sensitiva quæ fertur ad præsens in quantum est præsens... Differentia præsentis et præteriti accidentalis est intelligibili, in quantum hujusmodi. (*De Verit.*, qu. 10. a. 3.)

[2] Intellectus habet duos actus, scilicet percipere et judicare (2ª 2æ, qu. 45. a. 2.)

[3] Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis (I p. qu. 12. a. 4.)

[4] *Idea* enim græce latine *forma* vocatur. Forma autem alicujus rei propter ipsam existens, ad duo esse potest : vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. (I p. qu. 15 a. 1.)

l'esprit, aussi simple et irréductible que la perception intellectuelle, est le *jugement.* Tout jugement suppose deux termes que l'entendement unit ou sépare par l'affirmation ou la négation. Cet acte est exposé aux chances d'erreur auxquelles le défaut d'attention et de considération peut donner lieu. Toutefois, il est certains jugements appelés *primitifs*, ou *premiers principes*, pour la formation desquels l'entendement est infaillible [1].

En passant en revue nos idées nous verrons qu'elles se réduisent à un petit nombre qui renferment implicitement toutes les autres; telles sont les idées d'être, de cause, de substance, de rapport, etc. Ces idées ont certainement une antériorité logique, sinon chronologique, dans notre entendement [2]. Mais elles ne demeurent point confuses et sans lien dans l'esprit. Il y a, en effet, dans l'esprit humain une disposition naturelle de se conformer à la vérité objective, disposition en vertu de laquelle l'entendement est prêt à exercer son acte, dès que les conditions sont posées [3]. C'est en vertu de cette disposition, nommée *habitus primorum principiorum*,

[1] Intellectus errare non potest circa illas propositiones quæ statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia, ex quibus accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiæ circa conclusiones. (I p. qu. 85. a. 6.) Cf. *de Verit.*, qu. 1. a. 12.

[2] Ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur; nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quod totum esset majus sua parte. (*C. Gent.*, lib. II, c. LXXXIII.) In prima operatione intellectus qua cognoscit quod quid est, quæ vocatur indivisibilium intelligentia est aliquod primum quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens, nec aliquod hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. (I p. qu. 85. a. 5.)

[3] Omne quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum... (I p. qu. 85 a. 3.) — Species intelligibiles aliquando sunt in intellectu in potentia tantum; aliquando autem secundam ultimam completionem actus, et tunc intelligit actu. Aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum; et tunc dicitur esse intellectus *in habitu* (I p. qu. 79. a. 6). — Ex habitu perficitur anima ad aliquid cognoscendum... non est causa cognitionis *ut quod* est cognitum, sed *est quo* aliquid est cognitum (*de Verit.*, qu. 10. a. 9.) — Prima principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum qui dicitur intellectus principiorum. (I p. qu. 79. a. 12.)

que se lient et s'organisent nos premières idées de manière à devenir nos premiers jugements. Ces premiers jugements sont formés des idées les plus facilement acquises, telles que les idées d'*être*, de *cause*, d'*unité*, de *substance*, etc... [1]. En les affirmant l'esprit exclut simplement leurs contraires [2]. Ainsi, le premier principe : « Tout être est ce qu'il est » ou dans la forme indirecte : « Une même chose ne saurait en même temps être et ne pas être, » ce premier principe est tout simplement le développement de l'idée de l'être, acquise dans la première perception intellectuelle [3]. C'est cette idée de l'être qui est l'objet propre de la métaphysique, et qui a son fondement dans les réalités particulières où l'entendement la saisit [4]. Ainsi est rattachée la psychologie à la métaphysique, ainsi est constitué sur une base inébranlable tout l'édifice de la philosophie et des autres sciences.

Or tous les autres principes, tant spéculatifs que pratiques, s'appuient sur ce premier principe et se vérifient par lui, bien qu'ils ne dérivent pas de lui. Il suffit d'opérer les substitutions de termes équivalents pour montrer l'évidente vérité de ces divers principes. Supposez que l'on conteste l'évidence du principe de causalité : il n'y a point d'effet sans cause ; ou du principe de substance : il n'y a point d'accidents sans une substance, il suffira pour rendre l'évidence irrésistible d'énoncer les principes contestés sous cette forme qui est celle

[1] Intellectus noster nihil actu intelligere potest antequam a phantasmatibus abstrahat; nec etiam potest habere habitualem notitiam aliorum a se quæ in ipso non sunt, ante abstractionem prædictam. (*De Verit.*, qu. 10. a. 7.)

[2] Ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis (1^a $2^æ$, qu. 34. a. 2. Cf. *Metaph.*, lib. III, lect. 3.)

[3] Quia hoc principium : impossibile est esse et non esse simul dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium : totum est majus sua parte, ex intellectu totius et partis, ideo hoc etiam principium est naturaliter primum, in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis. (*Metaph.*, lib. IV, lect. 6.)

[4] Quamvis autem subjectum hujus scientiæ (metaphysicæ) sit ens commune, dicitur tamen tota de his quæ sunt separata a materia secundum esse et secundum rationem. (*Prolog. in lib. Metaph.*)

du premier principe : un effet ne saurait être un effet et ne pas dépendre d'une cause ; des accidents ne peuvent être conçus comme accidents sans que l'on conçoive la substance : le bien ne peut être à la fois bien et mal ; le bien dans l'action ne peut être à la fois le bien et demeurer sans mérite. Le tout n'est pas le tout s'il n'est égal à la somme des parties. Tous les principes propres à chacune des sciences particulières s'appuient donc sur ce premier principe, non point, il est vrai, pour être démontrés directement par son moyen, mais indirectement, de manière que leur négation équivaudrait à l'affirmation d'une absurdité [1].

Saint Thomas ne semble pas admettre que le *raisonnement* soit un acte spécifiquement distinct du jugement. Il répète en maint endroit de ses ouvrages que l'entendement a deux opérations, la simple appréhension et le jugement. « On en ajoute une troisième, dit-il, par laquelle on procède du connu à l'inconnu ; [2] » mais de même que dans le jugement la relation de convenance ou de disconvenance entre les termes est perçue par un seul acte, de même aussi dans le raisonnement le lien qui rattache au principe la vérité déduite est saisi par un seul acte de l'esprit. Ce lien n'est autre que le moyen terme, placé à un point lumineux, d'où l'esprit vise à la fois le principe et la conclusion. Dans nos simples jugements ce point lumineux n'est point en évidence, mais il ne fait pas défaut. C'est lui qui éclaire à la fois le sujet et l'attribut [3]. De là il suit que le raisonnement *discursus rationis*

[1] Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus (scil. componentis et dividentis) aliquid intelligere nisi hoc principio intellecto (*Metaph.*, lib. IV, lect. 2). — Differt enim demonstrare simpliciter prædictum principium et demonstrare argumentative sive elenchice. (*Ibid.*)

[2] Philosophus in III° *de Anima*, Text. 21, ponit duas operationes intellectivæ partis : quarum prima est indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est ; secunda vero est compositio et divisio, per quam scilicet apprehenditur aliquid esse vel non esse ; quibus tertia additur, ratiocinari, procedendo scilicet de notis ad ignota (2ª 2æ, qu. 83. a. 1.)

[3] In luce primæ veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam quædam impressio veritatis primæ. (I p. qu. 88. a. 3 ad 1.)

est un mode imparfait et laborieux de connaître, et que des intelligences plus parfaites que l'homme peuvent apercevoir immédiatement les conséquences contenues dans les principes sans l'interposition des moyens termes [1].

§ 6. *Des opérations de la science.*

Les opérations les plus compliquées de la science se ramènent en définitive aux deux actes que nous avons énoncés, percevoir et juger. Que l'on remonte des effets aux causes, ou que l'on descende des causes aux effets ; que l'on s'arrête à des causes secondes ou que l'on s'élève jusqu'à la Cause suprême, que l'on considère les effets qui ont été produits dans le passé, ou que l'on prédise ceux qui se produiront dans l'avenir, les opérations ne changent pas de nature ; c'est toujours l'entendement qui unit ou sépare.

Toutefois les idées ne seraient pas facilement conservées unies ou désunies dans l'entendement, si elles n'étaient incorporées dans un terme. Le terme circonscrit l'idée et lui donne une forme sensible et vivante dans la parole. Or, le terme est un produit de l'entendement, il est même le dernier terme de l'acte de connaître [2]. En effet, le trait idéal que la lumière intellectuelle fait ressortir sur le fond de l'image sensible, n'est point encore une parole, mais simplement un aide-mémoire ; aussi l'appelle-t-on *verbum memoriæ*. C'est comme la *matière première* du terme que l'entendement pro-

[1] Intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem, divisionem et ratiocinationem, non componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis. (I p. qu. 85. a. 5.)

[2] Verbum igitur cordis est ultimum quod potest intellectus in se operari ; ad ipsum enim, in quo quidditas rei recipitur, imo quia ipsemet est quidditatis similitudo, terminatur intelligere. Sic enim habet rationem objecti. Ubi vero est per intellectum expressum, ei conjungitur dicere ; et sic ipsum verbum est effectus actus intellectus, qui est formativus objecti et ipsius dicere. (*Opusc.* 14, *de Nat. verb. intellect.*)

duit en même temps qu'il l'immatricule et le reçoit en lui, à l'état de parole mentale ou de *verbum cordis*. La parole extérieure qui vient à la suite n'est plus que l'émission sonore de la parole intérieure. La pensée est donc antérieure à la parole et l'entendement n'est point un simple écho, répétant des mots sans les comprendre. Cependant nous sommes loin de contester que la parole extérieure du maître soit sans exercer une puissante influence sur le développement intellectuel; elle est au contraire un instrument merveilleux pour guérir [1] un autre entendement humain, et pour l'amener à prendre possession de la vérité.

En résumé, l'opération propre de l'homme est l'exercice de son entendement. C'est par là qu'il surpasse tous les autres animaux. Voilà pourquoi Aristote a placé dans l'opération intellectuelle la suprême félicité de l'homme [2]. Il est facile de voir en effet que les facultés de connaître dans l'animal ont pour but d'éclairer et de diriger l'instinct. L'animal ne voit point les objets pour s'instruire, il n'entend pas les sons pour en étudier la différence. L'expérience ne le rend guère plus habile. Les mêmes objets l'attirent ou l'écartent; l'odorat surtout le meut et le guide vers sa proie. Mais il n'en est pas ainsi de l'homme. Tous les sens obéissent à l'intelligence et travaillent pour elle [3]. De là il est clair qu'un abîme sépare les facultés de connaître de l'animal des facultés de connaître de l'homme.

Saint Thomas s'applique à faire ressortir trois différences entre l'homme et l'animal, sous le rapport de l'organisme : la main, qui est dans le singe un instrument de préhension [4]

[1] Sicut medicus dicitur causare sanitatem in infirmo, natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius, et hoc est docere. (*De Verit.*, qu. 11. a. 1.)

[2] Natura uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur; propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere; per hanc enim omnia animalia transcendit. Unde Aristoteles in lib. *Ethic.* in hac operatione sicut in propria hominis ultimam felicitatem constituit. (I p. qu. 76. a. 1.)

[3] Obediunt vires sensitivæ intellectui et ei deserviunt. (I p. qu. 76 a. 2.)

[4] Cette appropriation de la main aux fins de l'intelligence avait déjà été

est dans l'homme l'instrument des instruments ; la stature droite, qui lui permet d'appliquer sa vue aux objets sensibles répandus dans tout l'espace; la bouche, qui est celle d'un être parlant; car s'il eût dû prendre sa nourriture sans le secours des mains, sa mâchoire eût été proéminente, ses lèvres dures et épaisses, sa langue rude, ainsi que sont constitués ces organes chez les autres animaux. Or, avec une pareille conformation la parole dans l'homme eût été à peu près impossible [1]. Donc, tout l'organisme de l'homme révèle une adaptation à des fins supérieures aux fins de l'animal et admirablement proportionnée aux nobles opérations de l'intelligence.

§ 7. *Analogies et différences entre les sens et l'entendement.*

Voici donc quelles sont les principales différences et les plus frappantes analogies entre les sens et l'entendement.

Aucune connaissance purement sensible, c'est-à-dire acquise par les sens, soit extérieurs, soit intérieurs, ne peut devenir une connaissance intellectuelle par une transformation ou une élaboration quelconque ou un développement graduel accompli en dehors de l'action de l'intelligence. Le sens est une faculté organique, l'entendement est une faculté inorganique; le sens appréhende le particulier, l'entendement saisit l'universel, l'essence, la nature de l'objet. Le sens

aperçue par les anciens ; les observations des modernes n'ont fait que confirmer leurs conclusions. « Les quatre membres du singe, dit Brehm (*Les Mammifères*, p. 3), ne lui permettent que ces deux choses : se maintenir et grimper. » — Tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine quam in aliquo alio animali. Finis autem proprius humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius; materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. (I p. qu. 78 a. 4.)

[1] Si haberet (homo) pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum oporteret quod cibum caperet ore, et ita haberet os oblongum et labia dura et grossa, et linguam etiam duram, ne ab exterioribus læderetur, sicut patet in aliis animalibus. Et talis dispositio omnino impediret locutionem, quæ est proprium opus rationis. (I p. qu. 91. a. 3.)

est mû par l'action de l'objet sur les organes ; il est passif au début de son opération ; l'entendement sans doute n'est ni informé ni muni de connaissances avant d'avoir agi, mais il est naturellement lumineux et peut entrer en acte sans être déterminé par un moteur extérieur. Le sens est fatigué et blessé par un objet disproportionné ; l'entendement est perfectionné par la connaissance de toute espèce d'intelligible, même par un objet infini qu'il ne peut saisir qu'imparfaitement. Enfin, le sens ne peut réfléchir sur son acte et contrôler son opération ; l'entendement connaît et juge l'opération des sens, réfléchit sur son acte et sur la valeur du résultat.

Mais si les sens diffèrent de l'entendement sous ces différents points de vue, de nombreuses analogies rapprochent pourtant ces deux facultés de connaître. Toutes deux nous donnent une vraie connaissance [1] et saisissent les choses *comme elles sont*, les unes dans l'ordre des qualités sensibles, l'autre dans l'ordre de l'intelligible et du supra-sensible. Si le sens saisit tout d'abord et comme son objet propre ce qui est sensible, ce qui est particulier, il est certain qu'il saisit encore secondairement et accidentellement la réalité, la totalité de l'objet, et par conséquent d'une certaine manière l'universel. C'est là même une condition sans laquelle il serait impossible à l'entendement de tirer la connaissance de l'universel des données des sens. C'est ce qu'Aristote avait déjà parfaitement observé [2]. Le moyen de connaître dans les deux

[1] Circa sensibilia propria sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens et in paucioribus ; ex eo scilicet quod propter indispositionem organi, non convenienter recipit formam sensibilem (I p. qu. 17 a. 2). — Sensus habet veram apprehensionem de sensibilibus... apprehendit res ut sunt. (*Ibid.*) Veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. (*De Veritat.*, qu. 1 a. 9.) — Prima principia, secundum quod sunt similitudo illius primæ veritatis (scilicet Dei), ex hoc etiam habent quamdam immutabilitatem et infallibilitatem. (*C. Gent.*, lib. III, c. XLVII.)

[2] Manifestum est enim quod singulare sentitur proprie et per se, sed tamen sensus est *quodammodo* et ipsius universalis. Cognoscit enim Calliam, non solum in quantum est Callias, sed etiam in quantum est hic homo, et similiter Socratem, in quantum est hic homo, per modum particularitatis. Et inde est quod tali acceptione sensu præexistente, anima intellectiva potest consi-

ordres de facultés est analogue ; pour la connaissance sensible c'est une image ou « espèce » produite par l'union du sujet et de l'objet et qui détermine dans le sujet l'acte de l'un des sens. Pour la connaissance intellectuelle, il faut pareillement la production d'un trait idéal ou « espèce intelligible, » formée par l'activité de l'esprit opérant sur une donnée de l'imagination ; cette production mentale détermine l'acte de connaître. De même que l'image sensible est une ressemblance, une reproduction en quelque sorte immatérielle de l'objet ; de même aussi l'idée est une représentation, une reproduction mentale, une ressemblance de l'objet, selon sa vérité, selon son essence et sa vraie réalité [1]. Enfin, si l'image sensible n'est point l'objet connu, mais le moyen qui détermine le sens à s'appliquer à l'objet et à en prendre connaissance ; il faut dire aussi que « l'espèce intelligible » n'est point perçue par l'esprit, mais qu'elle est pour l'entendement le moyen de saisir l'objet intelligible et de produire l'acte de la connaissance intellectuelle.

La doctrine thomiste est donc bien éloignée de considérer la connaissance comme le résultat et le terme d'un mouvement mécanique communiqué au cerveau. Elle est loin de voir dans l'animal un simple automate et d'attribuer soit au mécanisme, soit à l'instinct, la totalité des actes de connaissance de l'animal ; mais elle affirme que les sens de l'animal sont les serviteurs de l'instinct, tandis que les sens de l'homme sont les serviteurs de l'intelligence. Toutefois cet entendement humain n'est pas le plus élevé des entendements qui

derare hominem in utroque. Si autem ita esset, quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitatis, et nullo modo cum hoc apprehenderet universale in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis. (*Analyt. post.*, lib. II, lect. 20.)

[1] Similitudo rei intellectæ est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo ejus. (1. p. qu. 85. a. 2.) — Species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. (*Ibid.*)

se puissent concevoir ; son objet proportionné n'est pas le pur intelligible, mais l'intelligible engagé dans la matière ; il ne saisit pas intuitivement, c'est-à-dire en lui-même, l'intelligible qui est dans les choses, mais seulement après une opération de l'esprit qui a pour objet de dégager cet intelligible de ses conditions particulières. Il ne crée donc point l'intelligibilité des choses, mais il la reçoit et y conforme sa nature. Et pourtant à quelle hauteur l'homme n'est-il pas élevé par cette intelligence, puisqu'il peut connaître non-seulement une infinité de choses sensibles, mais s'élever jusqu'à l'être infini lui-même, la cause première souverainement intelligente, qui a fait l'homme à son image et à sa ressemblance !

CHAPITRE V.

DE LA SENSIBILITÉ D'APRÈS LES PHILOSOPHES CONTEMPORAINS.

Avant de nous appliquer à l'analyse de l'acte de la connaissance sensitive, il importe de signaler une divergence notable qui s'est établie entre la doctrine de saint Thomas et la doctrine communément enseignée dans les écoles. Saint Thomas, d'accord avec les anciens et avec les grands docteurs chrétiens, Albert le Grand, Boèce, saint Augustin, avait admis l'existence de deux facultés de connaître, les sens et l'entendement, l'une faculté inférieure, l'autre faculté supérieure, appelée encore puissance intellective, entendement ou raison. Comme la connaissance est la lumière de l'action, l'être connaissant devait avoir une double faculté « appétitive, » c'est-à-dire une double puissance de tendre vers un objet connu. Il n'y a évidemment aucune puissance semblable dans les êtres incapables de connaissance; ils sont mus par les agents naturels et ne se meuvent pas eux-mêmes. La puissance appétitive ou la tendance se manifeste dans les animaux; elle suit la connaissance d'un objet. Elle a sa raison dans l'objet, en tant qu'il convient à l'être connaissant [1]. C'est

[1] Unaquæque (potentia animæ) appetit objectum *sibi* conveniens *naturali* appetitu; supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid, non ea ratione qua est est conveniens ad actum hujus vel illius potentiæ, utpote visio ad videndum, et auditio ad audiendum, sed *quia est conveniens simpliciter animali.* (I p. qu. 80. a. 1. ad. 3.)

cette convenance aperçue dans l'objet que l'être connaissant recherche et veut s'approprier qui est son *bien*. Mais de même qu'il y a deux catégories dans les objets de la connaissance, ainsi il y a un double objet à saisir par les facultés appétitives, l'un qui demeure enfermé dans les limites que peuvent atteindre les sens et auquel correspond « l'appétit inférieur, » l'autre qui comprend toute espèce de bien de l'ordre suprasensible et intelligible, et auquel correspond « l'appétit supérieur » ou la volonté raisonnable. La première de ces deux facultés est organique; ses organes sont les nerfs et le cerveau; la seconde est une faculté inorganique de l'âme raisonnable. L'un et l'autre appétit sont placés sous l'empire de la raison qui gouverne « politiquement, » c'est-à-dire royalement, l'appétit supérieur et l'appétit inférieur [1].

L'appétit inférieur, en poursuivant son objet, peut se manifester selon deux mouvements différents : l'un est selon la pente de la nature, quand l'objet est directement placé devant le sujet comme agréable ou nuisible, de manière qu'il n'ait qu'à s'avancer vers lui ou à le fuir; l'autre mouvement est naturellement difficile à produire; il a lieu quand l'objet poursuivi est entouré d'obstacles et qu'il faut un certain déploiement d'énergie pour s'en emparer ou pour le fuir.

C'est de ce point de vue qu'ont été divisées et classées les inclinations et les passions de l'appétit sensitif. L'objet de l'appétit supérieur ou volonté n'est point différent de l'objet de l'entendement, et il comprend en général tout ce qui est

[1] Principatus politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini præsidentis, tamen habent aliquid proprium ex quo possunt reniti principiantis imperio... Intellectus autem seu ratio dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium. Unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solum ab æstimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio præcipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant (I p. qu. 81. a. 3. ad. 2.)

raisonnable, les affections, les sentiments, les nobles passions de la nature humaine.

§ 1. *Doctrine des modernes sur la sensibilité.*

Contrairement à cette classification, on a introduit dans la doctrine communément enseignée, une nouvelle faculté générale de l'âme que l'on a appelée « la faculté de sentir » ou « la sensibilité [1]. » Nous allons jeter un coup d'œil rapide sur son histoire.

Platon avait séparé les sens de l'entendement [2] au point de placer dans une deuxième âme, distincte de l'âme intellective, l'ἐπιθυμία, le désir, ainsi que les appétits corporels. Aristote avait distingué aussi plusieurs âmes : dans l'une, celle qui est intelligente et immortelle, est le νοῦς, ou l'esprit ; dans l'autre, celle qui périt avec le corps, sont les inclinations, les passions, les sensations. Saint Augustin, dans deux passages de son beau livre *De Trinitate* [3], semblait avoir introduit trois facultés de l'âme, la mémoire, l'intelligence et la volonté. En examinant ces passages, saint Thomas explique l'intention du docteur d'Hippone, qui n'était point de donner une classification scientifique des facultés de l'âme, mais seulement de montrer que la mémoire, l'intelligence et la volonté appartiennent à la même essence de l'âme qui se connaît et qui s'aime [4].

La division des facultés de l'âme en facultés végétatives, facultés de connaissance et facultés appétitives, est celle de tous les scolastiques. Elle traverse le moyen âge et même l'époque de la Renaissance. Elle est encore enseignée par

[1] Cf. Cousin, *du Vrai, du Beau et du Bien*, 1re leçon, p. 31 ; Jules Simon, *Manuel*, 2e édit., p. 120 ; Bénard, *Précis*, ch. III, p. 48 ; Francisque Bouillier, *du Plaisir et de la douleur*, ch. II, p. 25 ; *Théorie scientifique de la Sensibilité*, par Léon Dumont, Paris, 1875.

[2] Cf. M. Ad. Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, t. I, p. 19.

[3] *De Trinitate*, lib. IX, c. XLII ; *Ibid.*, lib. X, c. II.

[4] I p. qu. 77. a. 1. Augustinus loquitur de mente secundum quod noscit se et amat se. Sic ergo notitia et amor in quantum referuntur ad ipsam, ut cognitam et amatam, substantialiter et essentialiter sunt in anima.

Jossius de Venafro [1], vers la fin du XVI[e] siècle. Descartes, en écartant l'axiome de l'ancienne École, *sentire est conjuncti*, et en plaçant la sensation, non pas dans le composé de corps et d'âme, mais dans l'âme seule [2], est incontestablement le créateur de la sensibilité, comme faculté de sentir. Malebranche alla plus loin. Il ne se contenta pas de dire que l'âme sent, en prenant le terme de *sentir* comme l'équivalent de *connaître par les sens*, ainsi que le faisait Descartes, mais il énuméra, sous le nom d'*inclinations* des esprits, la plupart des faits que l'on a rapportés depuis à la nouvelle faculté [3]. C'est ainsi qu'il distinguait trois inclinations naturelles : l'amour du bien en général, source première de toute curiosité ; l'amour-propre ou de nous-mêmes, lequel se divise en amour de l'être et du bien-être, amour de la grandeur et du plaisir ; enfin l'amour pour nos semblables et pour tous les êtres avec lesquels nous avons quelque rapport. On ne trouve plus trace dans cette classification du double objet des facultés appétitives, ni du point de vue si lumineux d'après lequel on divisait les diverses passions de l'appétit inférieur. Il ne manquait plus qu'un novateur étranger à la philosophie scolastique pour faire le dernier pas et proclamer l'existence de la nouvelle faculté de l'âme. Ce novateur fut, paraît-il, un disciple de Wolf, du nom de Tetens, dans un ouvrage publié à Leipzig,

[1] *Tract. de Voluptate et dolore,* Romæ, 1580.

[2] « Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? — C'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent. » (2[e] *Médit.*)

[3] *Recherche de la vér.,* liv. IV, ch. I, V et XIII. « Il me semble que les *inclinations des esprits* sont au monde spirituel ce que le mouvement est au monde matériel, et que si tous les esprits étaient sans inclination, ou s'ils ne voulaient jamais rien, il ne se trouverait pas dans l'ordre des choses spirituelles cette variété qui fait admirer la sagesse de Dieu... et aussi sa miséricorde, sa justice, sa bonté et généralement tous ses autres attributs. » Malebranche oublie que les scolastiques ont souvent comparé à des mouvements certains actes de l'intelligence qui ne sont nullement des inclinations, notamment toutes les opérations *discursives. Sicut motus comparatur ad quietem et ut ad principium et ut ad terminum ; ita et ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem,* et ut generatio ad esse, ut patet ex auctoritate Boetii supra inducta. (*De Verit.*, qu. 15. a. 1.)

en 1777, sous le titre d'*Essai sur la nature humaine* [1]. Kant adopta l'opinion de Tetens et entraîna à sa suite, dans le courant nouvellement établi, l'opinion des philosophes français contemporains. A entendre l'auteur de l'article sur la *sensibilité* dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, par M. Ad. Franck [2], il semblerait que l'affirmation de l'existence de la nouvelle faculté fût l'une des grandes conquêtes de l'esprit philosophique en France : « Les premiers et les plus constants efforts de la philosophie française, dit-il, ont eu pour but d'établir la sensibilité comme une faculté distincte de la volonté et de l'intelligence. » Kant [3] avait défini la sensibilité : « la faculté du plaisir et du déplaisir; » tous les philosophes contemporains à sa suite, M. Cousin, M. Jules Simon, M. Bénard, M. Charles Lévêque, M. Paul Janet, M. Bouillier définissent la sensibilité : la faculté d'éprouver du plaisir et de la douleur [4].

Quelque imposant que nous paraisse cet accord des philosophes contemporains relativement à la nouvelle classification des facultés générales de l'âme, nous osons entreprendre de le troubler, et de montrer que la nouvelle faculté générale de sensibilité, c'est-à-dire la faculté de sentir distincte des facultés de connaître et de vouloir, ne repose point sur des

[1] *Versuch ueber die menschliche Natur.*

[2] Tome VI, Paris, Hachette, 1852, p. 590.

[3] *Vermoegen der Lust und Unlust.*

[4] Il est au moins étrange de voir entrer dans cet accord que nous signalons l'auteur d'un Manuel ou *Compendium* de philosophie à l'usage des séminaires, M. Magnier : *Sensibilitas*, dit-il, *est facultas quam mens habet experiendi quasdam emotiones ordinarie gratas vel ingratas* (9e édition, tom. I, p. 16). Nous plaignons l'auteur qui s'est reposé satisfait après avoir donné une pareille définition. — « La sensibilité, dit M. Francisque Bouillier, ne sera rien de plus et rien de moins que la faculté d'éprouver du plaisir et de la douleur. » (*Du Plaisir et de la douleur*, p. 25.) « L'homme est un être sensible, il est né capable d'éprouver plaisir et peine, joie et douleur... La faculté d'éprouver ces peines et ces plaisirs se nomme sensibilité morale... La faculté qu'il possède, soit de percevoir simplement les sensations, soit de les sentir agréables ou désagréables en les percevant se nomme sensibilité physique (p. 146 et 147)... J'ai la faculté d'agir, la faculté d'aimer, la faculté de penser » (p. 297). (*Les harmonies providentielles*, par M. Ch. Lévêque, Paris, Hachette, 1873.)

faits suffisamment analysés et entraîne à sa suite les plus graves erreurs dans l'ordre moral et religieux.

§ 2. *Critique de cette doctrine.*

Le principe généralement appliqué pour la détermination des facultés de l'âme, c'est qu'il faut admettre autant de facultés diverses qu'il y a d'objets spécifiquement différents, saisis par des actes distincts de l'âme : *Potentiæ specificantur et diversificantur per objecta.* Si donc il existait des actes de l'âme spécifiquement distincts des deux classes qui ont été rapportées aux deux facultés de connaître et de vouloir, il y aurait lieu d'admettre une troisième faculté pour expliquer leur production; mais si cette classe de faits irréductibles aux deux facultés précédemment admises n'existe pas, il n'y a pas lieu d'admettre dans l'âme une nouvelle faculté appelée *sensibilité.* C'est cette conclusion que nous allons établir. Nous sommes étonné de la facilité avec laquelle les partisans de la sensibilité admettent cette proposition qui leur sert de principe : « Sentir n'est ni connaître ni vouloir », donc, il y a une faculté de sentir. Il y a toute apparence que l'on avait observé depuis longtemps la différence signalée entre sentir, vouloir et connaître. Cependant les anciens, et à leur suite les scolastiques, étaient d'avis que rien n'est senti s'il n'est connu *en quelque manière*, et que l'agréable ou le désagréable est d'abord *appréhendé*, saisi par les sens avant d'être recherché et désiré [1]. Les termes mêmes dont se servent les novateurs montrent bien qu'ils ne placent pas les faits de sensibilité complétement en dehors de la faculté de connaître; ils affirment, en effet, que nous « éprouvons, » que nous avons « conscience » des sensations de plaisir et de peine, c'est-à-dire que nous *connaissons par expérience* des émotions

[1] Appetitus sensitivus est inclinatio *consequens* apprehensionem sensitivam (I p. qu. 81. a. 2). Voluntas consequitur intellectum (I p. qu. 19. a. 1). Voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem (*Ibid.*, ad. 2[m]).

agréables et désagréables; il n'est donc pas si évident que *sentir* ne soit pas *connaître*. Est-il bien certain que sentir ne soit pas vouloir? M. Bouillier ne nous dit-il pas que « sentir est le propre d'une nature active et non d'une nature inerte [1] ? » C'est donc un mode particulier de l'activité. Donc, d'après les propres expressions des partisans de la sensibilité, sentir appartient à la fois aux deux facultés de connaître et de vouloir; ce qui est précisément la doctrine des scolastiques [2].

L'un des arguments le plus souvent allégués pour établir que la sensibilité est une faculté générale de l'âme, c'est que les faits de sensibilité n'ont point de caractère objectif. Écoutons M. F. Bouillier : « Dans tout fait de connaissance, la conscience distingue deux choses : le sujet qui connaît et l'objet qui est connu..... Cette objectivité, voilà le caractère essentiel de toute connaissance..... Or, il n'en est pas de même du plaisir et de la douleur; si on les considère au moment même où nous les éprouvons..... impossible à la conscience de les détacher du sujet sentant et d'y opérer un dédoublement analogue à celui du sujet connaissant et de l'objet connu..... En d'autres termes, tandis qu'il y a du moi et du non-moi dans toute connaissance, il n'y a que du moi dans les sensations et les sentiments. Cette impuissance, où est la conscience de leur imprimer un caractère quelconque d'objectivité, cette subjectivité, en quelque sorte indécomposable, est donc le trait essentiel qui sépare absolument (?) les faits affectifs des faits intellectuels [3]. »

Mais le savant auteur nous permettra de lui faire observer

[1] *Du Plaisir et de la douleur*, p. 29.

[2] In omni natura ubi invenitur cognitio, invenitur voluntas et delectatio. Et hujus ratio est, quia omne quod habet virtutem cognoscitivam, potest judicare conveniens et repugnans; et quod apprehenditur ut conveniens oportet esse volitum et appetitum. Et ideo in nobis secundum duplicem cognitionem, sensus et intellectus, est duplex appetitiva : una, quæ sequitur apprehensionem intellectus, quæ *voluntas* dicitur; alia quæ sequitur apprehensionem sensus. (*In lib. I Sent.*, Dist. 45, a. 1.)

[3] *Du Plaisir et de la douleur*, p. 16 et 17.

que cette « subjectivité » qui lui paraît le « trait essentiel » des faits de la sensibilité est un caractère qui est commun aux faits de l'intelligence et aux faits de la volonté. L'entendement tend à saisir le vrai qu'il n'a pas et à se reposer dans le vrai qu'il possède. Il en est de même de la volonté. La volonté tend au bien qu'elle n'a pas, et se repose et se délecte dans le bien qu'elle est parvenue à posséder [1]. Il y a donc aussi un caractère de subjectivité dans les faits de connaissance et dans les faits de volonté. Ce caractère ne suffit donc pas pour constituer une catégorie de faits qu'il soit nécessaire de rapporter à une nouvelle faculté.

Mais ce caractère exclusivement subjectif des faits de sensibilité n'est qu'une illusion du savant auteur. S'il y a des faits dans le sujet, il y a des causes qui les produisent. Aucun fait ne sera « affectif » si l'âme n'affectionne quelque chose. Cet objet de l'affection enlève aux faits de sensibilité le caractère exclusivement et essentiellement subjectif que leur suppose M. Fr. Bouillier. Après avoir cherché une définition du plaisir et de la douleur, cet auteur conclut « qu'il faut renoncer à toute définition nominale du plaisir et de la douleur et se contenter d'une définition causale, c'est-à-dire par la cause qui les produit. » Mais n'est-ce pas là reconnaître le caractère partiellement objectif des faits de sensibilité qui n'existent qu'autant que le sujet est modifié par l'action de quelque cause? Et cette conclusion n'est-elle pas reconnue par l'auteur lui-même dans ce passage du même chapitre : « On voit que dans une théorie complète de la sensibilité, il y a deux choses à distinguer, quoique plusieurs

[1] Quolibet res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet eam quiescat in ea... Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet; ut scilicet cum habet ipsum quiescat in illo; cum vero non habet quærat ipsum, et utrumque pertinet ad voluntatem... Voluntas non hunc solum habet actum ut appetat quæ non habet, sed etiam ut amet quod habet et delectetur in illo. (I p. qu. 19. a. 1.)

auteurs semblent les avoir confondues, à savoir les conditions subjectives et les conditions objectives du plaisir, c'est-à-dire les conditions du plaisir dans l'âme et celles de l'agrément dans les objets [1]. »

Si nous laissons de côté le point de vue expérimental pour nous placer au point de vue de la spéculation pure, nous sommes encore obligés de renoncer à constituer la nouvelle faculté de sensibilité. Les actes de l'âme supposent des objets qui déterminent les puissances de l'âme à se mettre en acte. Ces objets, aussi divers qu'ils soient, peuvent se ramener tous à un seul qui est l'être et ses propriétés essentielles, l'unité, la vérité, la bonté. Or, l'être est saisi dans son unité, dans sa vérité, dans sa bonté par l'intelligence; il est aimé dans sa bonté par la volonté. On cherche en vain quel peut être l'objet propre de la nouvelle faculté de sensibilité. La philosophie scolastique répond à la difficulté en rattachant les sens à la faculté de connaître qui a pour objet le vrai, et en plaçant les facultés appétitives dans la volonté qui a pour objet le bien. C'est en vain que l'on essaierait de donner le beau comme l'objet propre de la sensibilité [2]. L'animal a des appétits, produit des actes d'affection et demeure à peu près étranger à la sensation et à l'émotion du beau. D'ailleurs, le sentiment esthétique ne comprend qu'une très-petite partie des faits de sensibilité; et souvent des objets qui nous émeuvent ne sont marqués par aucun caractère de beauté ou de laideur. Il faut donc renoncer à cette nouvelle

[1] Ouvr. cité, p. 38.

[2] Dicendum quod pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensu præcipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes. Dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cujus ipsa apprehensio placet. (1ª 2æ qu. 27. a. 1. ad. 3m.)

faculté inaugurée par Kant et à laquelle il est impossible d'assigner un objet déterminé ; il faut reprendre l'ancienne division des facultés de l'âme comprenant des facultés de connaître et des facultés de vouloir [1].

L'acte de sentir appartient donc à la faculté de connaître et à la faculté de vouloir. C'est bien là ce qu'avaient dit Bossuet et Malebranche : le premier voit dans le plaisir et la douleur « une *perception* soudaine et vive qui se produit d'abord en nous, en présence des objets agréables ou déplaisants [2]. » Le second pense que « c'est la même chose à l'âme de recevoir la manière d'être qu'on appelle la douleur, que d'*apercevoir* ou de *sentir* la douleur, puisqu'elle ne peut ressentir la douleur qu'en l'apercevant [3]. »

Cependant, c'est à Malebranche que nous devons faire remonter cette erreur des plaisirs *prévenant* ou précédant la connaissance. Voici comment il s'exprime à ce sujet : « Un « homme goûtant un fruit qu'il ne connaît pas *sent* du plaisir « à le manger, si ce fruit est bon pour sa nourriture. *Ce* « *plaisir est prévenant*, car, puisqu'il le sent avant de savoir « si ce fruit est bon, il est évident que ce fruit prévient sa « raison [4]. » La même confusion se trouve dans le P. Tournemine : « Les premiers (plaisirs) précèdent la connaissance, « sont fixes et permanents, du moins autant que dure l'im- « pression qui les a causés ; au lieu que les plaisirs réflé- « chis, c'est-à-dire qui viennent de nos connaissances, sont « libres, puisqu'on peut les faire cesser en détournant son « attention. Les plaisirs prévenants sont plus vifs que les « plaisirs réfléchis [5]. »

De là, il était facile de conclure comme le fait M. Bouillier :

[1] Potentia intellectiva dividitur in apprehensivam et appetitivam. Hæ duæ potentiæ solum inveniuntur in substantiis spiritualibus et intellectualibus. (*Opusc.* 40, *de Potent. Anim.*, c. VI.)

[2] *Conn. de Dieu*, ch. I.

[3] *Recherche de la vérité*, ch. I.

[4] *Eclaircissement sur le huitième chapitre du cinquième livre de la Recherche.*

[5] *Journal de Trévoux*, juin 1703. Suite des *Conjectures sur l'union de l'âme et du corps.*

« Nous dirons avec l'ancienne philosophie (!) que ces plaisirs ou amours sont prévenants, primitifs, indélibérés, en opposition aux plaisirs de l'intelligence et de la volonté, qui sont au contraire réfléchis, délibérés, ultérieurs [1]. »

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer l'équivoque sur laquelle roule cette doctrine. Elle suppose que l'agréable est *senti* comme agréable avant d'être *connu* comme tel ; ce qui est absolument inconciliable avec les enseignements de l'ancienne École et contraire par conséquent aux meilleures traditions de l'ordre et de l'école du P. Tournemine. Saint Thomas répète sans cesse que « l'appétit sensitif, » c'est-à-dire le plaisir senti vient à la suite d'une connaissance sensitive [2] ; il n'y a donc pas pour l'ancienne École de plaisirs *prévenants*, de plaisirs *instinctifs*, *primitifs*, d'actes de sentir qui ne soient rapportés au vrai ou au bien [3].

§ 3. *Dangers de la doctrine des modernes sur la sensibilité.*

Nous ne pouvons qu'indiquer ici les dangers d'une pareille doctrine.

S'il y a en nous des plaisirs instinctifs, prévenants, antérieurs à toute connaissance, et en dehors des faits de volonté, il faut nécessairement conclure qu'il n'est pas contraire à la nature raisonnable de *sentir pour sentir*, de *jouir pour jouir*, car ce qui est selon l'instinct est conforme à la nature. Il faut admettre qu'il y a au fond de chacune de nos inclinations, de

[1] *Du plaisir et de la douleur*, p. 134.

[2] Appetitus sensitivus est inclinatio CONSEQUENS APPREHENSIONEM SENSITIVAM (I p. qu. 81. a. 2). — In nobis secundum duplicem cognitionem sensus et intellectus est duplex appetitiva : una quæ sequitur apprehensionem intellectus quæ voluntas dicitur, *alia quæ sequitur apprehensionem sensus* (*In lib. I Sent.*, Dist. 45, qu. 1).

[3] Saint Thomas condamne de la manière la plus formelle l'erreur qui place le beau dans le domaine du sentiment, afin de lui attribuer un caractère purement relatif et subjectif. Pulchrum, dit-il, respicit vim cognoscitivam ; pulchra enim dicuntur, quæ visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit. Quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus ; nam et sensus ratio quædam est, et omnis virtus cognoscitiva (I p. qu. 5. a. 4. ad. 1).

chacun de nos sentiments, un caractère instinctif, aveugle, qui est soustrait au contrôle de la raison. De là, à cette tentative d'assimiler le sentiment maternel dans la nature humaine aux instincts qui attachent l'animal à ses petits, il n'y a qu'un pas. Et combien de fois ce pas n'a-t-il pas été franchi par les écrivains contemporains? Combien de fois n'ont-ils pas été prendre dans le domaine de l'instinct les types et les modèles des plus nobles sentiments de la nature humaine, sans tenir compte des sages lois du goût et de la dignité des êtres raisonnables?

Il y a plus. S'il nous est possible de sentir l'agréable et d'en jouir antérieurement à toute connaissance de l'objet agréable, il faut nécessairement admettre que le beau, le vrai, le bien, Dieu lui-même sont sentis tout d'abord d'une manière instinctive, et appartiennent avant tout au domaine relatif et variable de la sensibilité. Ce n'est pas là une vaine supposition. Cette conséquence est affirmée par un certain nombre d'esthéticiens, panthéistes ou positivistes, du temps présent et de l'époque antérieure, par Mendelssohn, Lessing, Tieck, Novalis, Fichte et ses disciples, par M. Taine dans sa *Philosophie de l'art*, et par Dumont dans sa *Théorie scientifique de la sensibilité* [1].

Cette fausse théorie sur la sensibilité a surtout produit les plus funestes conséquences dans l'ordre des vérités religieuses.

Tous les positivistes affirment que la religion n'appartient pas à l'intelligence, mais à la sensibilité. « Le sentiment doit toujours dominer l'intelligence [2], » dit A. Comte ; « La reli-

[1] Paris, Germer-Baillière, 1875. Voici quelques-unes des propositions de cet auteur : « Rien n'est agréable en soi ; rien n'est beau, risible, gracieux pour tous les hommes » (p. 19). « La vérité est chose purement relative » (p. 1). « Le sens moral a toute la force d'un instinct, c'est-à-dire d'une habitude héréditaire » (p. 201). « En France, au contraire, l'*ensemble des instincts* qui constituent le goût, l'amour du beau, de la grâce, de l'élégance, font sentir leur influence prédominante non-seulement dans les arts et dans les lettres, mais aussi dans les produits de l'industrie et jusque dans les mœurs » (p. 265).

[2] *Politique positive*, tom. I, p. 45.

gion positive, dit M. de Blignières, c'est la religion de l'Humanité, c'est le culte du cœur, le culte des grands hommes, l'adoration du dévouement [1]. » « O miracle du cœur, s'écrie M. Robinet, c'est à toi que nous devons la religion de l'Humanité [2]. » Les déistes, les matérialistes, les panthéistes font écho à ces grossières erreurs : « La vérité du christianisme, a dit Lessing [3], veut être plutôt sentie que démontrée, plutôt dégustée que reconnue. » « La religion est affaire de sentiment, » répétait Herder [4]. « C'est dans le sentiment religieux que se montre immédiatement à nous l'existence de Dieu. Comment l'âme pourrait-elle trouver Dieu par la pensée, si elle ne savait rien de lui par le sentiment? » Ainsi s'exprime H. Ulrici [5], espérant par cette voie combattre victorieusement le matérialisme. Le rationaliste Frohschammer [6] dit clairement que « la connaissance n'a aucune voie pour nous conduire à la religion. » Quant aux panthéistes, leur opinion sur ce point est connue dès longtemps. « Pour les esprits d'élite, disait Hégel, la religion est une spéculation, pour les esprits inférieurs, elle n'est que sentiment et imagination. » Mais l'expression la plus brutale de l'erreur que nous combattons se rencontre dans cette parole de Fred. Strauss : « L'élément fondamental de toute religion est *notre sentiment* d'une dépendance absolue de cet univers. Le monde comme laboratoire de ce qui est raisonnable et bon est l'objet de notre religion. Nous demandons pour notre Univers la même piété que celle que l'on avait pour l'ancien Dieu [7]. »

Devant d'aussi profondes aberrations, on comprend mieux la gravité de l'erreur qui en est le principe et qui prétend cons-

[1] *Exposition abrégée et populaire de la phil. et de la relig. positive,* Paris, 1857, p. 543.
[2] *Notice sur l'œuvre et la vie d'Aug. Comte,* p. 205.
[3] *Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion.*
[4] *Von dem Unterschiede zwischen Religion und Lehrmeinungen.*
[5] *Leib und Seele,* 1874, 2e partie, p. 425.
[6] *Neue Wissenschaft und Neue Glaube,* Leipzig, 1873, p. 105.
[7] *Alte und neue Glaube,* 1874, p. 441.

tituer dans l'âme une faculté générale de sentir, distincte de la faculté de connaître et de la faculté de vouloir. Tous les faits de sensibilité, au classement desquels échouent les philosophes anti-scolastiques [1], trouvent d'ailleurs un ordre parfait et une disposition toute naturelle, soit dans les deux facultés de connaître, soit dans les deux facultés appétitives, sans qu'il soit besoin de constituer dans l'âme une nouvelle faculté.

§ 4. *Classification des faits rapportés à la sensibilité.*

Nous allons donner, d'après saint Thomas, une rapide esquisse de la classification des différents mouvements de la volonté que l'on attribue à tort à la sensibilité.

Il y a dans les créatures intelligentes, outre l'inclination naturelle qui est dans tout être pour sa propre nature, et que l'on appelle *appétit naturel,* une inclination supérieure qui appartient à une puissance appétitive de l'âme, en vertu de laquelle l'être animé désire ce qu'il perçoit [2]. En effet, il

[1] Nous devons rapporter ici quelques-uns de ces essais de classification. *Manuel de M. Jules Simon* : Des sensations et des appétits qui se rapportent à notre corps ; des sentiments et des penchants qui protégent la vie intellectuelle et morale ; des affections sociales et des affections de famille. — *Précis de philosophie de M. Bénard* : Sensations et appétits ; sentiments du vrai et du beau ; affection, amour de Dieu. — *Compendium de M. Magnier :* De sensibilitate externa seu physica ; de sensibilitate interna seu de affectionibus personalibus ; de desideriis socialibus (??) ; de sensibus (sentiments) qui rationis conceptum aliquem involvunt : 1° de sensu veri ; 2° de sensu pulchri ; 3° de sensu morali ; 4° de sensu religioso ; 5° de sensu infiniti (!!). — *Traité des facultés de l'âme de M. de Garnier* : Les inclinations qui se rapportent à des objets personnels ; les inclinations qui se rapportent à nos semblables ; les inclinations qui se rapportent à des objets non personnels. On est étonné de ne point rencontrer dans ces divers chapitres une place réservée à l'amour de Dieu. — *Théorie scientifique de la sensibilité, de M. Léon Dumont :* Classification des émotions : *Peines positives :* efforts et fatigues ; laid, dégoûtant, hideux, immoral, faux ; *Peines négatives :* malaise de la faiblesse, douleurs des lésions ; ennui, embarras, doute, impatience, attente ; chagrin, tristesse, pitié, crainte ; *Plaisirs négatifs :* repos, gaieté, etc. ; *Plaisirs positifs :* plaisir de l'occupation, méditation, jeux, farniente, passe-temps ; *Plaisirs du goût :* l'esprit, le sublime, l'admiration, le beau ; le risible ; *Plaisirs du cœur :* joie, espérance. — L'on ne saurait contester à cette dernière classification le mérite de l'originalité.

[2] I. qu. 80. a. 1.

y a dans la nature des êtres dépourvus de connaissance, une détermination unique conforme à la nature de ces êtres. Mais dans les êtres connaissants, si la nature est bien le principe éloigné des actes, le principe prochain en est la connaissance. A cette connaissance correspond l'appétit ou la faculté appétitive, qui est mise en acte par l'objet connu [1]. Or, l'objet perçu par l'entendement et l'objet perçu par le sens appartiennent à différents genres, il y a donc deux espèces d'appétits : l'appétit sensitif et l'appétit intellectif, qui sont deux puissances différentes [2]. Le premier est renfermé dans les limites des choses sensibles, il a ses organes en commun avec la faculté inférieure de connaître ; le second est une faculté inorganique qui a pour objet tout ce qui est connu par l'entendement, tout ce qui convient à l'être raisonnable [3].

Commençons par analyser l'appétit inférieur ou sensitif.

Tout acte de l'appétit, faculté passive, est un mouvement. Or, il y a par rapport à un même objet un mouvement d'approche et un mouvement d'éloignement. C'est selon ce double mouvement que l'âme tend vers les choses utiles ou s'éloigne des choses nuisibles. Ce mouvement s'accomplissant selon la pente et l'inclination de la nature, s'appelle *concupiscible.* Mais quelquefois l'âme doit se mouvoir pour écarter l'obstacle qui s'oppose à la possession du bien poursuivi, ou pour combattre ce qui est nuisible. Il lui arrive alors de se mouvoir en sens contraire de l'inclination de la nature et de déployer un effort qui est pénible à produire, c'est le mouvement de l'appétit appelé *irascible.* Ces deux appétits inférieurs ne se confondent pas en un seul, car souvent, sous l'influence de la passion irascible, l'âme se porte à des actes contraires à l'inclination de la passion concupiscible. D'ailleurs, quelques-unes de leurs manifestations se produisent en sens inverse ;

[1] I p. qu. 80, a. 2.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, a. 2. ad. 1[m].

un degré plus élevé de la passion concupiscible diminue la passion irascible, et réciproquement l'exaltation de la passion irascible diminue la passion concupiscible. Il faut donc les rapporter à des puissances diverses [1].

Les manifestations de la passion concupiscible se produisent selon des mouvements opposés par rapport à un objet considéré simplement comme bon ou nuisible. La connaissance d'un tel objet produit l'*amour* ou la *haine ;* son absence ou sa présence possible le *désir* ou l'*aversion ;* la possession du bien donne la *joie* et la délectation ; la présence du mal produit la *tristesse* et l'inquiétude d'esprit [2]. Mais les passions irascibles se manifestent par des mouvements ou des changements qui ont leur point de départ dans le sujet lui-même apercevant l'objet au point de vue d'une difficulté, *prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate* [3]. Ainsi le mouvement du sujet vers le bien possible à atteindre donne l'*espérance ;* son mouvement par rapport à un bien impossible à réaliser, produit le *désespoir*. Le mouvement qui se produit dans l'âme pour vaincre un mal imminent s'appelle *audace ;* celui qui naît dans l'âme en présence d'un mal inévitable s'appelle *crainte*. Enfin le mouvement qui accompagne la réaction contre le mal présent ou passé s'appelle la *colère* [4]. Cette dernière passion n'a point de contraire ; elle ne se calme et ne s'arrête que dans la tranquille possession du bien poursuivi, ou dans la tristesse d'une vengeance impossible. Dans l'un et l'autre cas, le mouvement qui suit la colère, sans lui être contraire, appartient à la passion con-

[1] I p. qu. 81. a. 2.

[2] 1ª 2æ qu. 23. a. 1. Quæcumque ergo passiones respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem, ut gaudium, tristitia, amor et odium et similia.

[3] Quæcumque passiones respiciunt bonum vel malum, sub ratione ardui ... pertinent ad irascibilem, ut audacia, timor et spes et hujusmodi. (1ª 2æ. qu. 23. a. 1.)

[4] Singulare est in passione iræ, quod non potest habere contrarium, neque secundum accessum et recessum, neque secundum contrarietatem boni et mali... sed solummodo opponitur ei cessatio a motu, sicut Philosophus dicit in sua *Rhet.*, quod « mitescere opponitur ei quod est irasci (1ª 2æ. qu. 23. a. 3). »

cupiscible. Voilà pourquoi le Philosophe a dit, *Rhét.*, III : « S'apaiser est opposé à se mettre en colère [1] ».

Aucun mouvement de l'appétit sensitif ne s'accomplit sans quelque modification organique [2]. La volonté raisonnable commande à ces modifications du corps et les ramène sous l'empire de la raison [3]. De là sort cette importante conséquence qui est directement opposée à la théorie des passions selon les stoïciens : les passions ne peuvent être appelées des maladies ou des perturbations de l'âme que lorsqu'elles échappent à l'empire de la raison [4].

Comme toutes les passions de l'appétit irascible ont leur origine et leur fin dans un objet poursuivi par l'appétit concupiscible [5], comme d'un autre côté le premier objet de l'appétit concupiscible est le bien, en tant qu'il est aimé, il s'ensuit que toutes les passions, comme l'avait déjà dit saint Augustin, dérivent de l'amour comme de leur source [6]. Mais l'amour ne se renferme pas dans les seuls objets de l'appétit inférieur, car nous aimons toute espèce de bien, et la fin de l'appétit supérieur ou de la volonté est le bien saisi par l'entendement [7].

[1] *Ibid.* Certaines passions ont par rapport aux autres une récurrence plus fréquente ; telles sont, par exemple, la joie et la tristesse, la crainte et l'espérance, parce qu'elles correspondent à un état de l'âme qui précède une résolution à prendre, ou qui suit un résultat obtenu. De là ces vers de Boèce (*Consol.*, I, met. 7) :

Gaudia pelle,
Pelle timorem,
Spemque fugato,
Nec dolor adsit.

[2] In definitione motuum appetitivæ partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi ; sicut dicitur quod ira est ascensio sanguinis circa cor. (1ª 2æ. qu. 22. a. 2.)

[3] Irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter : uno modo quidem quantum ad rationem ; alio vero modo quantum ad voluntatem. (I p. qu. 81 a. 3.) Cf. 1ª 2æ qu. 24. a. 1.

[4] Non enim passiones dicuntur morbi vel perturbationes animæ, nisi cum carent moderatione rationis. (1ª 2æ qu. 24. a. 2.)

[5] I p. qu. 81. a. 2.

[6] 1ª 2æ qu. 25. a. 2.

[7] I p. qu. 5. a. 4.

Or, le bien qui est essentiellement une fin, étant connu en quelque manière avant d'être possédé, il est nécessaire qu'il y ait dans l'être aimant des *tendances,* dispositions ou aptitudes qui mettent la volonté en proportion avec son objet ; il faut aussi pour que le mouvement de la volonté s'accomplisse qu'il y ait en elle le *désir,* et enfin comme tout mouvement a un terme, ce terme ne peut être ici que la *joie* ou *délectation* dans laquelle se repose l'être aimant dans la possession de l'objet aimé [1].

Les tendances ou aptitudes qui disposent à l'action sont dans les facultés de l'âme elles-mêmes ; il y en a dans l'entendement et dans la volonté. Elles précèdent et suivent les actes de ces facultés, de telle sorte que « des actions semblables produisent des habitudes semblables », ainsi que le dit Aristote. Les puissances sensitives sont sans habitudes ou tendances, cependant, elles peuvent en contracter sous l'empire de la raison [2]. Les habitudes ou tendances qui sont dans l'entendement disposent cette faculté aux actes et opérations de la connaissance. La volonté a de même une habitude ou disposition à bien agir, cette disposition est une tendance innée à ce bien que la raison sanctionne, c'est-à-dire à la justice [3]. Parmi les unes et les autres nous citerons : 1° la tendance à connaître ; 2° la tendance au bien, au juste, au beau ; 3° la tendance à la vie sociale ; en un mot, toutes les dispositions qui se rapportent à la conservation, au développement et au perfectionnement de l'être.

Mais les tendances ne sont qu'un intermédiaire entre la puissance et l'acte. Quand les actes sont accomplis et répétés,

[1] Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem ; nihil enim tendit ad finem non proportionatum. Secundo movetur ad finem. Tertio quiescit in fine, post ejus consecutionem. Ipsa autem aptitudo, sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam *complacentia* boni ; motus autem ad bonum est *desiderium* vel concupiscentia ; quies autem in bono est *gaudium* vel *delectatio.* (1ª 2æ qu. 25. a. 2.)

[2] 1ª 2æ qu. 49, 50 et 51.

[3] *Ibid.,* qu. 50. a. 5.

les habitudes se forment, soit dans la faculté de connaître, soit dans la puissance appétitive. Les habitudes des sciences et des arts se forment dans l'entendement; les habitudes des vertus et des vices se forment dans la volonté [1].

L'amour est une force qui unit : *Amor quilibet est vis unitiva* [2]. L'amour suit un acte de connaissance. Il y a deux amours : l'amour de désir et l'amour d'amitié. Le premier meut l'être aimant vers l'objet aimé comme vers une chose qui lui convient et qui lui appartient; le second produit l'union réelle des deux termes du mouvement, parce qu'il est lui-même cette union et ce nœud [3].

L'attachement de l'âme pour l'objet aimé enchaîne la pensée à cet objet et finit par la séparer de tout le reste. Cependant, l'amour de désir ne se détache pas entièrement de soi-même et de son propre intérêt. L'amour d'amitié, au contraire, sort tout entier de soi-même, car il veut le bien de l'être aimé [4]. Quand on aime un bien qui nous est contraire, cet amour blesse et détériore; mais quand l'amour nous unit à un bien qui convient à l'âme, il perfectionne et améliore l'être aimant [5]. L'amour pris dans le sens le plus général est donc la source unique de toutes les autres passions. Tous

[1] 1ª 2æ qu. 51, a. 2.

[2] *Ibid.*, qu. 28. a. 1.

[3] Duplex est unio amantis ad amatum... Cum autem sit duplex amor, scilicet *concupiscentiæ* et *amicitiæ*, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem... Primam unionem amor facit effective quia movet ad desiderandum et quærendum præsentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se pertinentis; secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus. (1ª 2æ qu. 28. a. 1.)

[4] Secundum appetitivam partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicujus in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum. Primam quidem extasim facit amor dispositive, in quantum scilicet facit meditari de amato; intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis... In amore concupiscentiæ quodammodo fertur amans extra seipsum... Non tamen exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine intra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiæ affectus alicujus simpliciter exit extra se, quia vult amico bonum. (1ª 2æ qu. 28. a. 3.)

[5] Amor boni convenientis est perfectivus et meliorativus amantis. (*Ibid.*, a. 5.)

les actes des vertus dérivent de lui comme de leur source première [1].

Ces vertus se partagent en vertus intellectuelles, en vertus morales et en vertus appelées théologales [2]. Chacune de ces grandes divisions contient d'autres groupes de vertus. Les vertus intellectuelles comprennent surtout l'entendement, la science et la sagesse [3]. La prudence, c'est-à-dire, la juste mesure des actes intérieurs, appartient par sa matière aux vertus morales, qui sont en effet la prudence, la justice, la force et la tempérance. La raison est spécifiquement la faculté de la prudence; la volonté est la faculté de la justice. C'est à la justice qu'appartient la religion par laquelle nous rendons à Dieu ce qui lui est dû; la piété par laquelle nous payons notre dette à nos parents et à la patrie; la reconnaissance, par laquelle nous nous acquittons envers nos bienfaiteurs, etc. L'appétit concupiscible est spécialement gouverné par la vertu de tempérance, tandis que la passion irascible est sous l'empire de la force d'âme [4]. Il est facile de voir que ces vertus ne sont que des formes diverses de l'amour; c'est par l'amour du vrai et du bien que la prudence devient la contemplation des choses divines; que la tempérance ignore les passions terrestres; que la justice est intimement unie avec la pensée divine et s'efforce de l'imiter, et que la force maintient dans l'âme un équilibre parfait [5].

[1] Omnis actio quæ procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore, sicut ex causa prima. (*Ibid.*, a. 6.) Cf. Bossuet, *Conn. de Dieu*, ch. I, § 6.

[2] Tria sunt genera virtutum : theologicæ, intellectuales et morales ; et quodlibet genus sub se plures species habet. (*De Virt. in comm.*, qu. 1. a. 12.)

[3] 1ª 2æ qu. 57. a. 4.

[4] *Ibid.*, qu. 58, 59, 60 et 61. Ad justitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat... Et secundum has diversas rationes debiti sumuntur diversæ virtutes : puta religio est per quam redditur debitum Deo ; pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriæ ; gratia est per quam redditur debitum benefactoribus et sic de aliis.

[5] Quædam sunt virtutes quæ vocantur jam purgati animi ; ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur ; temperantia terrenas cupiditates nesciat ; fortitudo passiones ignoret ; justitia cum divina mente perpetuo fœdere societur, eam scilicet imitando. (1ª 2æ qu. 61. a. 5.)

Enfin, il y a des vertus qui disposent l'homme à atteindre sa fin dernière. Ces vertus ont Dieu pour fin et pour objet. Or, pour se mouvoir vers sa fin, il faut la connaître et la désirer. Ce désir suppose l'espérance de l'atteindre, car aucun sage ne se meut vers un terme impossible à toucher; il suppose aussi l'amour de la fin, car on ne désire que ce que l'on aime. De là trois vertus, la foi, l'espérance et la charité, qui doivent être appelées vertus *surhumaines* ou *divines*, parce que Dieu seul les met en nous [1].

Aux états de l'âme les plus parfaits qui sont produits par la perfection des vertus, s'opposent des états produits par l'égoïsme et l'impiété. On les connaît sous le nom de *vices capitaux*, parce qu'ils sont les chefs de beaucoup d'autres [2].

Nous arrêtons ici notre analyse des passions et des sentiments, d'après saint Thomas, profondément convaincu qu'aucune autre classification des différents états de la volonté ne peut entrer en comparaison avec elle. Voilà pourquoi nous sommes heureux de constater que certains philosophes contemporains lui rendent pleinement justice [3], et que la vraie science psychologique tend à reprendre de plus en plus les voies trop longtemps abandonnées, qui avaient été ouvertes par la philosophie scolastique.

[1] *De Virt. in comm.*, qu. 1. a. 12; Cf. 1ª 2æ qu. 62 a 1.

[2] Vitium capitale non est solum principium aliorum, sed etiam est directivum et quodammodo ductivum aliorum... Unde Gregorius (*Moral.* 31, c. XVII), hujusmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat. (1ª 2æ qu. 84. a. 3.)

[3] Ludovic Carrau, *Exposition critique de la théorie des passions*, dans Descartes, Malebranche et Spinoza. Strasbourg, 1870. Voici ce que nous lisons à la page 299 : « Nous avons vu au début, la scholastique, héritière de l'antiquité grecque, jeter sur l'ensemble des phénomènes de sensibilité un coup d'œil rapide mais juste; puis l'école cartésienne, essayant de déduire ces phénomènes des notions les plus simples et les plus générales de la raison, sacrifier l'observation pure au besoin d'unité et de rigueur systématique. » Cf. *l'Instinct, ses rapports avec la vie et l'intelligence*, par Henri Joly, Paris, 1873.

CHAPITRE VI.

DE L'OBJET CONNU PAR LES SENS. — DE LA FORME SUBSTANTIELLE.

L'animal et l'homme, ainsi que nous l'avons dit précédemment, connaissent par les sens : le premier, pour la nécessité de satisfaire aux besoins de sa vie; le second, pour perfectionner la connaissance intellectuelle [1]. L'acte de sentir ne s'exerce que par un organe corporel, l'objet de cet acte est toujours un corps [2]. Il nous est donc nécessaire avant de procéder à l'analyse de l'acte de sentir, de rechercher ce que c'est que le corporel ou le corps.

Rien n'est plus immédiatement connu que l'existence des corps, mais rien n'est plus difficile à connaître parmi les choses créées que la nature de la substance corporelle. Et pourtant, le monde des corps est l'objet des sens. Les corps gigantesques de cet univers et ceux qui sont à peine perceptibles au moyen des meilleurs instruments, les dimensions

[1] Competit eis ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur. (I p. qu. 55. a. 2.)

[2] Objectum cujuslibet potentiæ sensitivæ est forma prout existit in materia corporali. (I p. qu. 89. a. 1.)

et les volumes de ces corps, leurs mouvements, leurs changements d'état, leurs transformations, leurs propriétés, leurs qualités, leurs relations réciproques, tel est le domaine de la connaissance sensitive.

Nous allons donc rechercher quelle est la nature de la substance corporelle, dans la mesure où il est nécessaire que nous la connaissions, pour expliquer l'acte de la connaissance sensitive.

Qu'est-ce donc que l'être corporel?

Avant de répondre à cette question, il est nécessaire de poser la question de méthode.

Nous commençons par faire observer que la question de la nature des substances corporelles ne peut être résolue ni par l'observation et l'expérience seule, ni par le raisonnement seul, mais par l'expérience unie au raisonnement [1], c'est-à-dire par la vraie méthode expérimentale. Or, c'est là précisément la méthode qui a été suivie et qui est encore adoptée aujourd'hui par les philosophes scolastiques. Nous n'hésitons pas à affirmer cette proposition, tout en éprouvant le regret de ne pouvoir l'appuyer ici par toutes les preuves qui en établissent la certitude.

Trois principales réponses ont été faites à cette question : Qu'est-ce que la substance corporelle? Les uns, comme Anaxagore, Démocrite et Empédocle, ont affirmé qu'elle était constituée par plusieurs principes matériels [2] en mouvement [3]. Cette réponse s'est appelée le système atomistique. Les autres, comme Pythagore et les Éléates, ont répondu que le principe constitutif de la substance corporelle était

[1] Sensibilium qualitatum naturas cognoscere non est sensus, sed intellectus. (I p. qu. 78. a. 3.) — Sensus est apprehendere *hoc* coloratum, intellectus autem ipsam naturam coloris. (*De Verit.*, qu. 25. a. 1.)

[2] Quidam vero ponebant esse plura (principia corporea) in specie causæ materialis, sicut Anaxagoras, Democritus et Empedocles. (*Metaph.*, lib. I, lect. 7.)

[3] Arist., *de Gen. et corrupt.*, lib. I, c. VIII; *de Cœlo*, lib. III, c. II; Diogen. Laert., lib. IX, c. XXXI.

unique [1]. Cette réponse porte dans la science le nom de système dynamique. Dans le premier, les atômes sont des principes passifs ; dans le second, ils sont des principes actifs. L'atomisme a été soutenu par Gassendi, Descartes, Newton [2], il règne encore aujourd'hui dans la science, mais non sans contestation. Le dynamisme a été affirmé par van Helmont, par Leibnitz, Boscowitch, Kant, Schelling, Hégel, Herbart, il est au fond de toutes les théories panthéistiques ou monistes du temps actuel. Une troisième réponse a été donnée par Aristote [3], et cette réponse a été répétée par tous les philosophes de l'École jusqu'au temps présent. Comme elle est le fond même de la doctrine de saint Thomas sur la substance corporelle, nous allons l'exposer avec quelques développements.

§ 1. *Doctrine de saint Thomas sur la substance corporelle.*

Sous le nom de « corps » ou de « substance corporelle » nous entendons un être constitué par une matière première et une forme substantielle, auquel il appartient naturellement d'avoir les trois dimensions dans l'espace [4]. Il faut se garder

[1] Ex hoc concludebant (Pythagorici) quod numerus, qui ex unitatibus constituitur, sit substantia rerum omnium. (*Metaph.*, lib. I, lect. 7.)

[2] Tous les corps sont composés de particules primitives, *particulæ primigeniæ ;* ils sont soumis au mouvement. (*Optique*, liv. III, qu. 37.)

[3] Λέγομεν γένος ἕν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην. — Ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος. (Arist., *de Anim.*, lib. II, c. 1. Edit. Firmin Didot, vol. III, p. 444.) Voici le commentaire de saint Thomas sur ce passage : Materia quidem est, quæ secundum se non est *hoc aliquid*, sed in potentia tantum ut sit hoc aliquid. Forma autem est secundum quam jam est hoc aliquid in actu. Substantia vero composita est quæ est hoc aliquid... Est ergo differentia inter materiam et formam quod materia est ens in potentia, forma autem est antelechia, id est actus, quo scilicet materia fit actu, unde ipsum compositum est ens actu. (*De Anima*, lib. II, c. 1.) Cf. *Metaph.*, lib. V, lect. 2. Forma autem et materia sibi invicem sunt causæ quantum adesse. Forma quidem materiæ in quantum dat ei esse actu : materia vero formæ in quantum sustentat ipsam.

[4] Corporeitas uniuscujusque corporis nihil est aliud quam forma substantialis ejus, secundum quam in genere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. (*C. Gent.*, lib. IV, c. LXXXI.) Cf. *de Verit.*, qu. 10. a. 4 et passim.

de confondre avec Descartes l'essence du corps avec l'étendue du corps. On définit mal le corps quand on l'appelle une substance étendue, car l'étendue n'est point la nature de la substance corporelle; elle est une propriété qui en découle naturellement, mais qui ne constitue pas *essentiellement* le corps. Ce qui est de l'essence du corps, c'est la pluralité des principes constitutifs, et la nature de ces principes est précisément celle que les scolastiques attribuent à la *matière* et à la *forme*.

La matière *première* est un fonds commun, identique dans tous les êtres corporels, qu'ils soient pondérables ou impondérables, atomes ou soleils. Elle n'a point par elle-même d'existence substantielle, elle n'a ni espèce, ni détermination quelconque, ni force, ni forme, ni beauté [1]. En parlant d'elle les scolastiques se servent de cette formule : *nec quid, nec quale, nec quantum;* ce qui veut dire que la matière n'a, sans la forme, aucune nature ou essence corporelle déterminée, aucune qualité, aucune quantité. Saint Augustin avait été frappé de la nécessité d'admettre cette matière première *sans forme* [2], dès que l'on veut essayer d'expliquer les changements et les transformations qui s'accomplissent sous nos yeux. Sous le nom de « forme » il ne faut pas entendre la *figure* ou la disposition extérieure que la nature ou l'art donne aux parties juxtaposées des corps, mais un principe par lequel la matière a un être réel [3], qui la tire de son indétermination,

[1] Si materia informis præcessit duratione, hoc erat jam in actu. Hoc enim creatio importat : creationis enim terminus est ens in actu. Ipsum autem quod est actus est forma. Dicere igitur materiam præcedere sine forma, est dicere ens actu sine actu. (I p. qu. 66. a. 1.) D'où il suit que l'existence d'une matière sans forme impliquant contradiction, la puissance divine ne pourrait point la réaliser.

[2] Et cessavit mens mea interrogare hinc spiritum meum plenum imaginibus formatorum corporum et eas pro arbitrio mutantem atque variantem; et intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerant, et incipiunt esse quod non erant; eumdemque transitum de forma in formam *per informe quiddam* suspicatus sum, *non per omnino nihil*. (*Confession.*, lib. XII, c. VI.)

[3] Forma est quod dat esse. (*Opuscul.* 31.) — Materia prima non existit in

lui communique son espèce, sa beauté, est la condition et le fondement de toutes les qualités et propriétés de la substance corporelle. La forme n'est point, à proprement parler, une cause efficiente et productrice, mais un principe constitutif, *principium essendi*[1]. Par son union avec la matière elle détermine la réalité de la substance corporelle[2] qui est composée d'une matière et d'une forme ; cette forme lui donne son espèce, son activité[3], sa beauté, et la rend connaissable par les sens et par l'entendement. Quand un composé purement matériel est produit, ce n'est point en vertu de la création d'une forme et par l'union de cette forme avec la matière de ce composé. Mais la forme est tirée par un agent naturel, qui devient ici cause efficiente, de la puissance passive de la matière dans laquelle elle est contenue, non point en *acte*, mais en *puissance*, c'est-à-dire comme susceptible de recevoir l'être par l'action d'un agent naturel[4]. Quand un être est produit, ce n'est pas une forme qui vient à l'existence, mais un composé dont tout l'être substantiel consiste dans l'union d'une matière et d'une forme[5]. Ce composé vient-il à se dis-

rerum natura per seipsam, cum non sit ens actu, sed potentia tantum. (I p. qu. 7. a. 2 ; Cf. I p. qu. 45. a. 4 ; qu. 66. a. 1 ; *de Potent.*, qu. 4. a. 1.)

[1] Forma dicitur esse principium essendi. (*Cont. Gent.*, lib. I, c. XXVI.)

[2] Est autem hoc proprium formæ substantialis quod det materiæ esse simpliciter. Ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est. (*De Anim.*, qu. unic. a. 9.) Res autem per hoc diversæ sunt quod formas habent diversas. (*C. Gent.*, lib. III, c. XCVII.)

[3] Forma est agendi principium. (*C. Gent.*, lib. III, c. II.) — Forma est qua agens agit (I p. qu. 55. a. 1.) — Omne corpus agit secundum suam formam. (*C. Gent.*, lib. III, c. LXIX.)

[4] Quando aliqua forma substantialis perficit materiam, sicut potentia materiæ est reducta per formam ad actum, ita per illud idem esse permutatur ad distinctionem et terminationem partium totius compositi. (*Opusc.* 28, *de Nat. materiæ*, c. V.)

[5] Formæ autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quod ipsæ generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis, quia etiam formæ non habent *esse*, sed composita habent esse per eas (I p. qu. 65. a. 4.) — Formæ præexistunt in materia in potentia... Formarum non est fieri neque creari, sed concreatas esse. Quod autem proprie fit ab agenti naturali est compositum, quod fit ex materia. (I p. qu. 45. a. 8.)

soudre, c'est par suite d'une évolution parallèle à celle qui a présidé à sa formation. Il n'y a point de dissolution d'un composé, sans qu'il n'y ait une nouvelle formation, selon l'axiome : *corruptio unius est generatio alterius*[1]. En même temps que sous l'action des causes naturelles un composé se dissout, sa matière se distribue entre plusieurs autres formes; et la forme qui subsistait précédemment rentre dans la puissance de la matière, d'où elle peut être tirée de nouveau[2].

Nous n'ignorons pas que ce point de la doctrine scolastique a été pour plusieurs une pierre d'achoppement. Mais quelles que soient les difficultés qu'il présente, nous osons dire qu'il touche à l'essence même du système d'Aristote et de saint Thomas sur la composition des corps et qu'il écarte deux erreurs capitales : celle qui ferait sortir de rien les êtres qui apparaissent à l'existence, et celle qui attribuerait à Dieu leur production par une création continue et une sorte de miracle perpétuel.

D'après la doctrine des scolastiques, les êtres qui viennent à l'existence ne sont pas un nouveau groupement d'atomes préexistants, mais une vraie production, une génération, une *éduction* de formes nouvelles. Ces formes sont tirées de la puissance de la matière, c'est-à-dire que sous l'action d'un agent naturel la matière est modifiée et changée si énergiquement dans ses dispositions pour telle ou telle forme, que cette forme se produit en elle.

On demande comment une forme qui est réellement différente de la matière peut sortir de la matière ? Mais d'innombrables faits nous montrent qu'une différence de nature peut

[1] Il ne faut point, dans l'interprétation de cet axiôme, attribuer aux termes *generatio* et *corruptio* une relation réciproque de cause et d'effet, mais simplement une relation de concomitance : en même temps qu'une chose se dissout, une autre se forme. (Aristote, *Phys.*, lib. III, text. 73.)

[2] Dicendum est scilicet quod formæ elementorum manent quidem in mixto in potentia et virtute, sed non actu. (*De Formis*, qu. 6. a. 1.) — Dicendum est secundum Philosophum, quod formæ elementorum manent in mixto *non actu, sed virtute.* (I p. qu. 76. a. 4.) Cf. Aristot., *de Gen. et corrup.*, lib. I, c. x.

exister entre l'être producteur et l'être produit. Ainsi le feu produit la chaleur, qui n'est point de la nature du feu ; la fleur produit son parfum, qui n'est nullement un végétal ; l'âme produit des pensées, qui sont une autre chose que sa substance.

On a dit encore que pour être tirée de la matière, la forme devait y préexister à l'état latent, comme un germe non développé. Mais cette explication est contraire à la doctrine scolastique qui nie que la forme soit, à proprement parler, préexistante dans la matière. La génération d'une forme est la production de ce qui n'existait pas auparavant [1]. Cependant cette nouvelle forme n'est pas tirée du néant, puisqu'elle est tirée de la matière, qui n'est point un néant.

Comme la matière est la condition et le milieu d'où elle sort, on peut dire que cette forme est, quant à sa production, dépendante de la matière. Mais il faut se garder d'affirmer que la matière concourt activement et comme cause efficiente à la production de la forme. La matière ne s'élève pas au-dessus du niveau d'une puissance passive ; elle se prête et se dispose à être déterminée par la cause efficiente à la production d'un être nouveau. Ce qui commence d'exister, ce n'est ni la matière ni la forme, mais le composé d'une matière et d'une forme. Sans doute en disant qu'un nouveau corps devient, arrive à l'existence, on affirme aussi qu'une forme est devenue, mais cette locution est impropre, car ce n'est pas la forme qui devient ; elle est ce pourquoi une chose qui devient, a telle ou telle forme [2]. De même que l'entendement a une tendance naturelle à connaître toutes les formes intel-

[1] Forma autem non proprie fit, sed est id quo fit, id est per cujus acquisitionem aliquid dicitur fieri. Nihil ergo obstat per hoc quod dicitur quod per naturam « ex nihilo nihil fit, » quin formas substantiales ex operatione naturæ esse dicamus. Nam id quod fit non est forma sed compositum, quod ex materia fit et non ex nihilo. (*De Potent.*, qu. 3. a. 8.)

[2] Illi enim proprie convenit esse quod habet esse et quod est subsistens in suo esse. Formæ autem et accidentia non dicuntur entia *quasi ipsa sint*, sed quia eis aliquid est ; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ejus subjectum est album. (I p. qu. 45. a. 4.)

ligibles, le sens, à s'unir à toutes les formes sensibles, ainsi la matière a une tendance naturelle à recevoir toutes les formes, et à en changer continuellement. C'est là la raison dernière de la mobilité et de la fragilité de tous les êtres de ce monde visible.

Les scolastiques définissent donc le corps une substance composée de matière première et d'une forme substantielle. La matière est le principe passif et comme la racine d'où sort l'étendue ; la forme est le principe actif, le principe des opérations d'une espèce déterminée. Un individu corporel, soit inorganique, soit vivant, est *un* être et par conséquent un tout continu, bien que la substance corporelle ait des parties séparées par des intervalles désignés sous le nom de *pores*.

Théoriquement, la substance corporelle doit être indéfiniment divisible, mais l'expérience conduit à admettre que la matière d'un corps n'est plus divisible au delà d'une certaine limite. On a appelé *atome* la substance corporelle insécable et non divisée. L'atome représente donc une particule de la substance corporelle plus petite que toute quantité donnée de cette même substance. Les atomes sont de diverse nature, parce qu'ils présentent des modes très-divers d'activité, soit mécanique, soit physique, soit chimique, en raison de la diversité de leurs formes substantielles.

Les scolastiques ont donné le nom d'*élément* à une substance individuelle qui ne peut se décomposer en d'autres substances. L'élément est lui-même composé d'une matière première et d'une forme substantielle. Il peut entrer en combinaison avec d'autres substances élémentaires pour former des substances composées. Il y a plusieurs espèces de substances élémentaires. C'est à l'expérience qu'il appartient d'en déterminer le nombre et les propriétés.

On a appelé *mixte* un composé résultant de la combinaison ou de la synthèse de plusieurs substances élémentaires. Tout composé de cette espèce partage avec les substances compo-

santes les propriétés générales des corps, mais il a une nature, des propriétés, des modes d'activité spécifiquement différents de la nature, des propriétés et des modes d'agir des substances composantes. Dans une combinaison chimique la nature du corps est donc changée. La matière première est restée la même, mais il y a une autre forme substantielle.

Un composé chimique est dit *homogène*, quand aucun moyen d'observation scientifique ne peut faire découvrir dans l'une de ses parties une substance élémentaire dans son état antérieur à la combinaison, et dans une autre partie un élément proprement dit. Dans le cas contraire, il y aurait eu simplement un mélange et non point une combinaison ou une synthèse chimique.

Dans l'analyse ou la décomposition d'un mixte, on voit réapparaître les éléments qui avaient formé la synthèse. Ces éléments devaient donc exister encore dans le composé, non point en acte, mais *virtuellement*. Leur forme substantielle n'était plus dans le composé, mais la virtualité, c'est-à-dire les propriétés de cette forme étaient demeurées à l'état latent. La forme substantielle du composé était devenue le sujet de cette virtualité latente et suppléait en quelque manière la forme des substances élémentaires.

Relativement aux changements de volume de la substance corporelle, les scolastiques distinguent entre le volume *réel*, c'est-à-dire l'espace réellement occupé par la substance corporelle et le volume *apparent*, ou l'espace qui apparaît occupé par cette même substance dilatée ou raréfiée. Ils admettent une condensation et une raréfaction proprement dites, qui supposent des changements intimes et des mouvements nouveaux dans la substance corporelle.

En admettant une raréfaction proprement dire, c'est-à-dire une dilatation des parties de la substance corporelle, ils évitent d'accepter l'hypothèse de l'*actio in distans*, qui est contraire à la raison, car elle suppose que la substance cor-

porelle agit où elle n'est pas. De plus, en raison de la raréfaction ou de la condensation proprement dites, ils peuvent admettre qu'une même substance est susceptible de se mouvoir très-diversement, par des mouvements de translation, de vibration, d'oscillation, en exceptant seulement ceux qui supposent une véritable discontinuité, et qui seraient inconciliables avec l'unité d'être que doit posséder toute substance individuelle.

Les scolastiques admettent que les *accidents*, tels que la quantité et la qualité, sont réellement distincts de la substance corporelle. Ces accidents peuvent donc varier, tandis que la substance à laquelle ils appartiennent demeure la même. Les formes accidentelles donnent donc un être accidentel et variable à leur sujet, sans que la substance elle-même change d'état ou de nature.

Les êtres organisés et vivants sont aussi composés d'une matière première et d'une forme substantielle. Selon la diversité de leurs formes substantielles, les êtres vivants se distribuent en différents degrés. Le principe vital ou animateur dans l'être organisé s'appelle une « âme. » Ce principe est une forme substantielle, il donne l'existence, la vie, l'espèce à l'être organisé, il produit en lui des actes, des mouvements, il développe des puissances qui appartiennent spécifiquement aux êtres vivants.

L'âme humaine est la forme substantielle du corps humain, de manière à ne former avec lui qu'une *seule* nature complète, une *seule* substance composée. Cette âme est dans l'homme le principe de tout mouvement, de toute vie, de tous les actes végétatifs, sensitifs, intellectuels. Elle contient éminemment toutes les puissances des formes substantielles inférieures. Les actes des diverses puissances ne sont point isolés les uns des autres; ainsi, il est vrai de dire que la nourriture profite à la nature humaine tout entière, *ad integritatem naturæ humanæ*. Les substances élémentaires qui entrent dans la composition du corps humain sont élevées

dans l'homme à une condition supérieure à celle qu'elles ont au dehors. Elles ne sont dans le corps que par leur virtualité latente et non point par l'acte de leur forme substantielle.

Dans les êtres vivants la mort est la dissolution du composé substantiel. Ce phénomène introduit un changement substantiel dans l'être vivant. Il amène la production de formes nouvelles que l'on a appelées *cadavériques*. Ces formes sont transitoires; sous leur empire, l'organisation privée de vie se résout en ses éléments primitifs. Les formes élémentaires réapparaissent par suite de la virtualité latente qu'elles avaient conservée dans le composé organique.

La mutabilité en effet est dans la nature des substances corporelles. Elles peuvent perdre le principe qui détermine leur être substantiel, et se transformer les unes dans les autres, sous l'action des causes naturelles et selon les lois posées par le Créateur[1]. C'est en ce point que consiste surtout l'extrême différence qu'il y a entre le corps et l'esprit. Une chose est substance quand elle n'existe pas dans une autre chose comme dans son sujet. Or, le corps n'a son existence substantielle que par l'union de sa matière avec sa forme. Mais sa forme ne peut subsister en soi, elle a besoin de la matière comme d'un sujet dans lequel elle subsiste ; et d'un autre côté, sa matière ne peut subsister en soi, parce qu'elle n'a d'être substantiel que dans son union avec une forme. Le corps périt par la dissolution de ses principes constitutifs. Dans un esprit au contraire la forme qui détermine l'être spécifique est une même chose avec le sujet de la détermination. L'esprit est donc une substance simple, qui peut subsister sans une matière et qui survit à toute décom-

[1] In generatione mixti non fit spoliatio simplicium usque ad materiam primam; aliter virtutes simplicium non manerent in mixto, nunc autem manent; unde *non est corruptio simpliciter, per quam fit generatio compositi*, cum elementa non corrumpuntur penitus, sicut dicitur lib. I *Meteor.*, quia eorum est mixtio quorum est separatio : non enim miscentur, nisi quæ apta sunt per se existere. (*De Natura mat.*, *Opusc.* 28, c. VIII.)

position, à toute dissolution [1]. Il peut être dans l'essence de ces formes subsistantes d'être naturellement unies à une matière et d'*animer* cette matière ; mais elles peuvent subsister en elles-mêmes, et séparées de cette matière ; telles sont les âmes humaines. Séparées de leur corps elles sont des substances incomplètes ; unies à leur corps elles en sont la forme substantielle, le principe spécifique, le principe de l'unité de l'être, le principe animateur [2].

Tels sont les principaux traits de la doctrine scolastique sur la matière et la forme. Elle n'appartient point entièrement au domaine de la science expérimentale, mais aussi à la métaphysique. Ce n'est pas en effet par une observation ou par une expérience quelconque qu'il sera jamais possible de séparer une matière de toute espèce de forme, et de la percevoir par les sens comme matière première. « La matière première, comme telle, dit saint Thomas, ne tombe sous aucun sens, n'est visible à aucun œil corporel, mais elle est l'objet de l'entendement qui saisit au delà des phénomènes sensibles la nature des êtres. » En continuant la division des parties de la matière, on n'arrivera jamais à une dernière division qui soit le principe constitutif de la matière [3]. Il faut donc résoudre cette question par la méthode qui est propre à la métaphysique, et qui s'applique à la détermination de la nature des substances.

[1] Quædam (formæ) per se subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt, ut sic illud quod subsistit, non sit forma tantum, nec materia tantum, quæ per se non est ens actu, sed compositum ex utraque. (*Cont. Gent.*, lib. III, c. XCVII.)

[2] Ad rationem formæ substantialis duo requiruntur ; quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma... ; unde et aliud sequitur, scilicet quod materia et forma conveniant in *uno esse ;* et hoc est *esse* in quo subsistit substantia composita, quæ est una secundum esse ex materia et forma constans. (*C. Gent.*, lib. II, c. LXVIII, n. 2.)

[3] Omne corpus divisibile est. Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus... Et si hoc iterum sit divisibile, oportebit vel devenire ad aliquod indivisibile et *incorporeum*, vel erit in infinitum procedere, quod est impossibile. (*C. Gent.*, lib. II, c. LXV.)

Voici les principales lignes de cette méthode :

L'observation et l'expérience nous présentent certaines propriétés générales communes à tous les corps, telles que l'étendue, la divisibilité, la porosité, l'élasticité, la compressibilité, etc. ; ces propriétés communes supposent un principe unique d'où elles procèdent, et qui doit être le même dans tous les corps. D'un autre côté, l'observation et l'expérience nous présentent des propriétés différentes dans les différents corps. Ainsi, le soufre a des qualités différentes de celles du mercure et du phosphore ; l'oxygène a des propriétés différentes de celles de l'azote ; le premier active la combustion, le second éteint les corps enflammés. Ces différences supposent un principe différent auquel il est nécessaire de les rapporter comme à leur cause [1]. Donc, il doit y avoir dans tous les corps deux principes constitutifs, un principe commun à tous, la matière, et un principe spécifique différent, la forme.

L'expérience établit pareillement que tous les corps sont inertes, c'est-à-dire indifférents au mouvement et au repos. Si le corps est en repos, il ne peut se mouvoir ; s'il est en mouvement, il ne peut ni changer, ni arrêter son mouvement. Il y a donc dans le corps un principe passif, capable de recevoir l'action d'une cause extérieure [2]. Mais, d'un autre côté, l'expérience établit aussi qu'il y a dans les corps une certaine activité propre, qui rend les substances corporelles capables d'influer sur d'autres corps ou sur elles-

[1] Quidquid in rerum natura invenitur. actu existit ; quod quidem non habet materia nisi per formam, quæ est actus ejus : unde non habet sine forma in rerum natura inveniri. Et iterum cum nil possit contineri in genere, quod per aliquam generis differentiam ad speciem non determinetur, non potest materia esse ens, quin ad aliquem specialem modum essendi determinetur : quod quidem non fit nisi per formam. (*De Potent.*, qu. 4. a. 1.) — Materia non est scibilis nisi in ordine ad formam, ut dicit Philosophus, I *Physic.*, ideo formam per prius oportet cognoscere, et per eam requirere naturam materiæ. (*De Natur. mat.*, *Opuscul.* 28.)

[2] Expresse enim dicit Philosophus, lib. VIII *Physic.*, text. 29, quod in gravibus et levibus est principium passivum motus naturalis et non activum. (III p. qu. 32. a. 4.)

mêmes, et d'opérer des changements [1]. Ainsi, par leurs qualités, soit substantielles, soit accidentelles, les corps agissent sur nos sens, sur le toucher par la résistance, sur la vue par les couleurs, sur l'ouïe par les sons, etc. Par l'impénétrabilité un corps exclut activement tout autre corps de l'espace qu'il occupe; par l'élasticité, tout corps ramène activement les parties déplacées à leur position primitive. Il faut donc admettre dans tout corps un principe passif et un principe actif, c'est-à-dire une matière et une forme.

L'expérience nous montre que les corps dits *chimiquement simples* se combinent dans des proportions déterminées pour former des composés. Ainsi l'hydrogène et l'oxygène se combinent pour former de l'eau; le soufre et le mercure se combinent pour former du sulfure de mercure, l'oxygène et le fer forment de même l'oxyde de fer, etc. Ces diverses combinaisons s'opèrent dans des proportions déterminées, selon des lois stables, constantes [2]. Il faut donc admettre dans ces différents corps un principe spécifique, un nombre déterminé, sur lequel repose cette constance des combinaisons chimiques. D'un autre côté, ces différents corps *chimiquement simples* ont un principe matériel commun; ils sont tous matériels. Il est donc nécessaire de reconnaître dans leur nature un double principe constitutif, un principe matériel commun à tous les corps [3], et un principe spécifique qui détermine cette matière, et la renferme dans une certaine espèce dont elle manifeste les propriétés. Or, c'est là préci-

[1] Omnes res creatæ viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur, cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectius est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam; ita forma, quæ est actus primus, est propter suam operationem quæ est actus secundus : et sic operatio est finis rei creatæ. (I p. qu. 105. a. 5.)

[2] *Esse* substantiale cujuslibet rei in indivisibili consistit, et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in VIII *Metaph.*, text. 10. Unde impossibile est quod forma substantialis quæcumque recipiat *magis* et *minus*. (I p. qu. 76. a. 4 ad 4.)

[3] In formis in materia receptis, una species reperitur in multis suppositis. Sed hoc non est a natura materiæ qualitercumque acceptæ : cum materia sit

sément ce qu'il faut entendre par les deux principes de la matière et de la forme.

Essayons d'appliquer cette théorie aux combinaisons chimiques, à la formation des cristaux, aux agents impondérables, et enfin aux phénomènes que présentent les corps organisés.

C'est un fait d'expérience que les composés chimiques ont des propriétés essentiellement différentes de celles de leurs composants. L'eau présentera en effet des propriétés essentiellement différentes de celles de l'hydrogène et de l'oxygène. Cependant faut-il dire que les composants aient péri tout entiers dans la formation du nouveau corps? Mais alors d'où vient la nouvelle essence qui a été produite? Si l'on prétend qu'elle est créée à l'instant même, on fait de Dieu la seule cause de tous les changements qui se produisent dans le monde des corps, erreur renouvelée d'Avicebron [1], du nominaliste Gabriel Biel [2], et patronnée par Descartes [3]. Si l'on dit au contraire que le nouveau corps n'est nouveau qu'en apparence, on est forcé d'attribuer au mouvement et à la disposition locale des parties du corps composé toutes les nouvelles propriétés qu'il présente; on doit nier toute *transformation* des substances, et ramener à des actions mécaniques toutes les actions vitales, soit dans les plantes, soit dans les animaux. Mais qui ne voit combien ces conséquences accumulent de difficultés et combien elles sont contraires à l'expérience? Dans la théorie scolastique, au contraire, rien n'est plus simple que l'explication d'une combinaison chimique. En même temps que la forme primitive

de natura specierum in rebus materialibus : sed hoc est per receptionem formæ in materia, secundum quod est *subjectum primum*. (*De Natur. mat.*, *Opusc.* 28.)

[1] *Cont. Gent.*, lib. III, c. LXIX. Si effectus non producantur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est quod per effectus manifestetur virtus alicujus causæ creatæ.

[2] *In Sent.*, lib. IV, dist. 1. a. 3.

[3] *Princip. philosoph.*, I p. n. 23, 36.

des composants rentre dans la puissance de la matière du corps mixte, où elle demeure à l'état latent, la nouvelle forme est tirée de cette même matière par la vertu de la cause efficiente qui produit la combinaison [1]. La même cause qui désunit les composants donne naissance au composé nouveau. Comme aussi la même cause qui détruirait le composé nouveau engendrerait encore les composants primitifs.

Appliquons la théorie de la matière et de la forme à la production des végétaux et des animaux.

Les végétaux et les animaux ont, avec les corps bruts, des analogies et des différences. Ils ont toutes les propriétés générales des corps matériels ; ils sont composés de matières minérales ; d'abord, de quatre corps chimiquement simples et privilégiés, l'oxygène, l'hydrogène, le carbone et l'azote, puis de douze autres corps : cinq métalloïdes et sept métaux, qui, par leurs innombrables combinaisons entre eux et avec les quatre premiers, constituent la substance corporelle des espèces vivantes, soit végétales soit animales [2]. Mais ils diffèrent des corps bruts en ce qu'ils sont animés et capables d'exercer les opérations vitales [3]. Les corps bruts peuvent bien avoir dans leur nature un principe d'activité, mais ce principe a besoin d'être déterminé à l'action par une cause extérieure, et cette action ne se termine pas à eux-mêmes, mais elle passe à un terme placé en dehors d'eux. Les êtres vivants au contraire se meuvent d'eux-mêmes, et leurs opérations sont *immanentes*, c'est-à-dire ont leur terme en

[1] Materia transmutatur non tantum transmutatione accidentali, sed etiam substantiali : utraque enim forma in materiæ potentia præexistit : unde agens naturale, quod materiam transmutat, non solum est causa formæ accidentalis, sed etiam substantialis. (*De Potent.*, qu. 3. a. 10.)

[2] *Leçon sur l'origine et l'essence de la matière*, par M. A. Bechamps, professeur à la Faculté de médecine de Montpellier.

[3] Anima dicitur esse primum principium vitæ, in his quæ apud nos vivunt ; animata enim *viventia* dicimus, res vero inanimatas, vita carentes. (I p. qu. 75, a. 1.)

eux-mêmes [1]. Or, le principe de cette activité vitale doit donner en même temps à la matière première des êtres organisés, l'être substantiel, la détermination spécifique qui établit l'être vivant dans une espèce, soit végétale, soit animale ; en outre, la constitution *organique*, c'est-à dire les appareils nécessaires à l'exercice des opérations vitales ; enfin, l'activité vitale elle-même qui est l'accomplissement des actes vitaux par le fonctionnement régulier des différents organes. Mais ce sont là autant d'effets qui doivent être rapportés à cette force centrale et unique qui anime l'organisme d'un être vivant et lui communique le mouvement et l'action. C'est ce principe que nous appelons la *forme substantielle*. Les végétaux et les animaux sont donc composés d'une matière première et d'une forme substantielle.

La théorie de la matière et de la forme s'applique aussi à la formation des cristaux. Dès l'instant que les différents corps cristallisent dans des conditions déterminées par des lois stables et différentes selon la nature de ces corps, il est impossible de rapporter la cause du phénomène de la cristallisation au seul principe matériel qui est commun à tous les corps. Il est donc nécessaire d'assigner une autre cause, laquelle ne saurait être qu'un principe dynamique qui entre dans la constitution du corps et qui est par conséquent différent du principe passif, auquel se rapportent les qualités qui constituent simplement l'être du corps. Et c'est là précisément ce que les scolastiques appellent la forme substantielle.

Comment les modernes expliquent-ils la formation des cristaux ?

« Lorsque la force qui a détruit complétement la cohésion

[1] Infima autem operationum animæ est quæ fit per organum corporeum, et virtute corporeæ qualitatis ; supergreditur tamen operationem naturæ corporeæ, quia motiones corporum sunt ab exteriori principio ; hujusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco. Hoc enim commune est omnibus operationibus animæ. Omne enim animatum aliquo modo movet seipsum, et talis est operatio animæ vegetabilis. (I p. qu. 78. a. 1.)

cesse d'agir, en général, les molécules se groupent de nouveau et forment des solides convexes terminés par des faces planes et de forme géométrique régulière qu'on désigne sous le nom de cristaux [1]. » Mais quelle est la raison pour laquelle les choses se passent ainsi? Évidemment ce n'est pas à la force d'attraction qui produit dans tous les corps d'innombrables modifications qu'il faut rapporter la formation des cristaux. Pourquoi n'y a-t-il que sept cents espèces minérales environ qui cristallisent? Pourquoi n'y a-t-il que six formes générales de cristaux? Pourquoi le même corps cristallise-t-il en deux formes différentes? Pourquoi l'alun cristallise-t-il dans les conditions les plus diverses, tantôt avec une plus grande, tantôt avec une moindre force d'attraction, et toujours dans la forme cubique?

A ces diverses questions il n'y a qu'une réponse, celle que fait la doctrine scolastique en assignant la forme substantielle, le principe dynamique qui est dans tous les corps cristallisables comme la cause de la formation des cristaux.

Nous en dirons autant de l'affinité chimique. Elle est une conséquence de la forme. Saint Thomas compare les formes à des nombres; il est naturel qu'il y ait entre elles plus ou moins d'affinité selon leur distance numérique. Les combinaisons chimiques, la loi des proportions multiples, les équivalents, les conditions électriques et magnétiques se concilient parfaitement avec la doctrine scolastique. Toutes les actions réciproques des corps ont leurs principes dans la forme substantielle et dans les qualités actives et passives qu'elle développe [2].

De même que la forme substantielle explique la formation des corps et leurs divers états d'agrégation, et leurs changements d'étendue, de même elle explique aussi les phénomènes

[1] Debray, *Cours élém. de chimie.* Paris, 1865.

[2] Forma elementi non habet aliquam operationem, nisi quæ fit per qualitates activas et passivas, quæ sunt dispositiones materiæ corporalis. (*De spirit. creat.*, a. 2.)

de la lumière, de la chaleur [1], de l'électricité, du magnétisme et de la pesanteur. Ce sont là autant de qualités actives par lesquelles la forme substantielle manifeste sa nature [2]. Saint Thomas décrivait ces phénomènes selon la connaissance qu'il en avait à son époque ; mais il ne voyait point qu'ils fussent inconciliables avec la doctrine péripatéticienne. Nul n'a parlé mieux que lui de la force attractive, bien que d'autres aient recueilli la gloire de l'avoir découverte. Il y a dans tous les êtres une inclination naturelle vers ce qui les perfectionne, et dans toutes les formes une espèce de mouvement d'approche vers d'autres formes, qui concourt avec le mouvement imprimé à toutes choses par le premier moteur [3].

D'ailleurs, les princes de la science naturelle [4] moderne admettent des atomes spécifiquement différents, de la matière pesante et un éther impondérable, ce qui est une reconnaissance implicite de la légitimité de la doctrine des scolastiques [5].

[1] Dicendum est ergo quod sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem solis vel cujuscumque alterius corporis a se lucentis, si aliquod aliud tale est. (I p. qu. 67. a. 3.)

[2] Forma corporis mineralis habet aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas elementorum, quæ consequitur speciem, ut quod magnes attrahit ferrum et quod sapphirus curat apostema. (*De Spirit. creat.*, a. 2.)

[3] Omnia naturalia in ea quæ eis conveniunt sunt inclinata, habentia in seipsis aliquod inclinationis principium, ratione cujus eorum inclinatio naturalis est, *ita ut quodammodo ipsa vadant*, et non solum ducantur in fines debitos..... sed naturalia vadunt in finem in quantum cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum. (*De Verit.*, qu. 22. a. 1.)

[4] M. Dumas, *Éloge historique de M. Aug. de la Rive*, Paris, 1874.

[5] Leibnitz fut le premier converti à la théorie scolastique des formes substantielles : « Après bien des méditations, je m'aperçus qu'il est impossible de « trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule, ou dans « ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collections ou amas de « parties à l'infini. Or, la multitude ne pouvait avoir sa réalité que des unités « véritables qui viennent d'ailleurs, et sont tout autre chose que des points « dont il est constant que le continu ne saurait être composé ; donc pour « trouver les unités réelles, je fus contraint de recourir à un atome *formel*... « Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les *formes substantielles*. » (*Système nouveau de la nature ; Opera philos.*, Berlin, 1848, p. 124.)

Voici le témoignage de Berzelius qui n'est pas moins expressif : « L'essence

Cette doctrine n'est d'ailleurs contredite par aucune expérience et par aucun raisonnement décisif. Sans doute, elle n'est pas tellement évidente qu'elle seule puisse être soutenue et que les autres systèmes doivent être rejetés comme des erreurs manifestes. Mais qui ne voit les difficultés inextricables du mécanisme atomistique placé dans la nécessité d'expliquer la formation, le développement et les actions des

« du corps vivant n'est pas fondée dans ses éléments inorganiques, *mais* « *dans quelque autre principe* qui dispose les éléments inorganiques, communs « à tous les corps vivants, à coopérer à la production d'un résultat particu- « lier et différent de chaque espèce. » (*Traité de chimie,* 2e partie, Chimie organique.)

Le témoignage de MM. Deville et Debray est directement contraire à la divisibilité indéfinie de la matière : « Théoriquement il semble que la ma- « tière doive être indéfiniment divisible, mais l'expérience nous conduit à une « conclusion tout opposée ; il est impossible en effet d'expliquer la plupart « des lois qui régissent la matière et notamment les lois des combinaisons « chimiques, à moins d'admettre la matière indivisible au delà d'un certain « terme. » (*Cours élém., de chimie,* p. 3.) Il est clair que cette indivisibilité de la matière au delà d'une certaine limite ne s'explique que par la présence d'un principe simple, à savoir la forme.

Dans sa traduction de la *Physique* d'Aristote (*Préface.* p. 28), M. Barthélemy Saint-Hilaire s'exprime ainsi : « Voilà cette théorie fameuse de la matière et de « la forme si souvent reprochée à Aristote et que l'on critiquera sans doute « plus d'une fois encore. Pour moi je la trouve simple et vraie ; et elle n'a « pas même le tort d'être obscure. Tout au plus accorderais-je qu'elle a « quelque subtilité, sans être d'ailleurs en rien sophistique. La matière et la « forme sont les éléments logiques et réels de l'être. » P. 121 : « Je trouve « qu'Aristote, en déterminant les principes de l'être, c'est-à-dire, la matière et « la forme avec la privation, est encore plus près de la réalité que Descartes « et Leibnitz. »

Nous trouvons un témoignage extrêmement précieux dans l'*Éloge historique* de M. Auguste de la Rive, prononcé à l'Académie des sciences par M. Dumas, le 28 décembre 1874. Voici d'abord comment M. Dumas s'exprime sur le matérialisme auquel conduit plus ou moins directement l'atomisme : « Le maté- « rialisme moderne se contentant de rajeunir les formules d'Epicure et de « Lucrèce, considère le monde comme le produit fortuit de l'arrangement « des atomes, l'homme comme le terme supérieur de l'évolution naturelle des « formes organiques ; la vie comme une modification spontanée de la force ; « la naissance comme le début d'un phénomène ; la mort comme sa fin. « Lorsque, en conséquence de cette philosophie lamentable, la justice n'est « plus qu'une convention sociale, la conscience un fruit de l'éducation ; la « charité, l'amitié, l'amour, des formes variées de l'égoïsme, quiconque a « charge d'âme ne doit plus passer à côté de la sienne en détournant la tête « et ne peut plus dire : que m'importent ces doctrines ? » (p. 17).

En admettant l'hypothèse de l'éther, indiquée par Descartes et Huyghens,

substances organiques par les seules lois de la mécanique? Qui ne voit aussi les embarras extrêmes du dynamisme qui n'admet dans la nature que des *éléments simples* et qui entreprend au moyen d'unités inétendues, d'expliquer la composition et l'étendue des choses naturelles?

Ce qui est bien certain, c'est que le système scolastique nous donne seul une conception vraiment idéale de la nature.

M. Dumas fait des réserves : « L'atome pesant, l'éther élastique, les vibra-« tions de l'éther excitées par l'atome, telle est la conception actuelle de « l'univers... C'est vrai, peut-être, cependant qui sait ce qu'on en pensera « dans cent ans, dans mille ans? Nos neveux ne souriront-ils pas de notre « confiante témérité? soyons plus modestes » (p. 21). Enfin, M. Dumas ajoute : « L'attraction qui soutient les astres dans l'espace, qui en connaît la « nature? L'affinitié qui lie les molécules des corps, n'est-ce pas un mot dont « le sens nous échappe? Notre esprit se représente la matière comme « formée d'atomes, *savons-nous s'il existe des atomes?* » (p. 23). Cette dernière question rend toute leur actualité à la doctrine des formes substantielles.

Nous serions incomplet si nous n'ajoutions à titre de simple renseignement, les décisions récentes de la plus haute autorité religieuse qu'il y ait dans le monde. Déjà au concile de Vienne en l'an 1311, on avait défini que l'âme est la forme vraie et immédiate du corps : *Definientes quod quisquis deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumperit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter tanquam hæreticus sit censendus* (*Clementin.*, lib. I, tit. I, c. unic.). La même doctrine fut encore affirmée au concile de Latran sous Léon X. Mais tout récemment, le 13 juin 1857, le pape Pie IX censurait la doctrine du savant allemand Günther qui admettait dans l'homme trois principes : le corps, l'âme et l'esprit, et repromulguait la doctrine de la forme substantielle : « Nous savons que ces livres portent atteinte au sentiment et à la doctrine « catholique sur l'homme qui est uniquement composé d'un corps et d'une « âme, de telle sorte que l'âme raisonnable est par elle-même et immédiate-« ment la véritable forme du corps. » Depuis cette époque, le Saint-Père n'a cessé d'insister sur l'enseignement de cette doctrine, reprenant ceux qui la combattent et encourageant ceux qui la propagent. Ainsi le 10 avril 1860, il condamnait un chanoine de Breslau du nom de Baltzer, qui affirmait l'existence dans l'homme d'un principe vital réellement distinct de l'âme raisonnable. « Ce sentiment, disait-il, qui met dans l'homme *un seul principe vital, à savoir l'âme raisonnable de laquelle le corps reçoit à la fois le mouvement, et toute sa vie et le pouvoir de sentir* est le plus commun dans l'Église... *et il ne peut être nié sans erreur dans la foi.* » Enfin dans l'approbation donnée à l'Académie philosophico-médicale de Bologne, le 23 juillet 1874, le Saint-Père louait les honorables fondateurs de ce qu'ils imposaient comme condition d'admission dans leur société « la doctrine de S. Thomas sur la *forme substantielle* et sur la *matière première.* » Suarez avait fait depuis longtemps ce raisonnement analogique : « *Homo constat forma substantiali ut intrinseca causa, ergo et res omnes naturales.* » (*Metaph., Disput.* 18. Lect. 1.)

Pour lui la nature extérieure n'est point une gigantesque machine qui, par suite d'une sage économie des forces, produit des mouvements avec une précision mathématique, mais elle est avant tout une œuvre d'art [1], un magnifique poème où chaque objet porte l'empreinte de sa ressemblance avec les idées divines, et dans lequel nous apprenons à connaître les perfections du Créateur. « Pourquoi de la même « main qui a jeté les soleils dans l'espace, Dieu a-t-il semé « des millions de fleurs sur la terre?.... Je crois avant tout « que Dieu a fait cela parce qu'il a voulu que le séjour de « l'homme fût orné, parce qu'il a voulu que la nature fût « autre chose qu'une fabrique gigantesque ou une immense « usine, parce qu'il a voulu que son œuvre portât, non pas « seulement le caractère de l'utile, pour correspondre aux « besoins terrestres de l'homme, mais aussi l'empreinte du « beau, pour répondre à un immortel instinct de l'âme. » Que sont en effet les formes dans les êtres inorganiques et les principes animateurs dans les êtres organisés? Une participation de ressemblance avec les idées divines [2]. C'est de ces formes que les êtres tirent leur dignité et leur valeur idéale. C'est Dieu, par sa science et sa volonté, qui est le créateur des formes. Mais ce sont ces formes imprimées dans les choses qui rendent les choses connaissables et intel-

[1] Artifex enim producit determinatam formam in materia propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quæ naturaliter fiunt determinatas formas consequantur. Hæc autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quæ ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere, quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus *ideas*, id est *formas exemplares* in mente divina existentes. Quæ quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur IPSE DEUS EST PRIMUM EXEMPLAR OMNIUM. (I p. qu. 44. a. 3.)

[2] Quum enim forma sit secundum quam habet res esse, res autem secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex, necesse est quod *forma nihil aliud sit quam divina similitudo participata in rebus.* (*Cont. Gent.*, lib. III, c. XCVII.)

ligibles [1]. Ces formes ne sont point inertes et sans activité ; elles se sèment et se multiplient, pour ainsi dire, dans l'espace. Elles désirent se faire connaître et révéler leur être et leurs propriétés, ainsi que le degré de beauté qu'elles possèdent.

Les choses sensibles agissent sur nos sens, selon la propriété de leurs formes qui sont comme un reflet, comme un rayon de la souveraine bonté [2], comme une lumière tempérée d'ombre et adoucie pour nos yeux mortels. Dieu est donc non-seulement l'auteur des formes créées, mais encore le premier moteur qui met en activité les formes mouvantes dans la nature inférieure [3]. Il y a donc au plus bas degré de l'échelle des êtres une diffusion des formes, en vertu du principe dynamique de leur beauté. Cette diffusion se multiplie à mesure que les êtres s'élèvent en perfection et en opération jusqu'à la plus haute des opérations vitales qui est de connaître. Ainsi se vérifie ce mot profond de saint Paul sur l'univers visible : « Les perfections invisibles de Dieu « sont devenues visibles pour l'intelligence, depuis la créa- « tion du monde, par tout ce qui a été fait [4]. »

[1] Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu. Nam plures vident eumdem colorem secundum diversas similitudines ; et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. (I p. qu. 76. a. 2.)

[2] Dicendum quod ex bonitate divina procedit quod ipse de perfectione sua creaturis communicet secundum earum proportionem ; et ideo non solum in tantum communicat eis de sua bonitate, quod in se sint bona et perfecta, sed etiam ut aliis perfectionem largiantur, Deo quodammodo cooperante ; et hic est nobilissimus modus divinæ imitationis. (*De Verit.*, qu. 9, a. 2.)

[3] Quia agens compositum quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit, III *de Trinit.*, c. IV et V, sequitur ulterius quod etiam formæ corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum sicut in primam causam etiam species intellectus angelici, quæ sunt quædam seminales rationes corporalium formarum. (I p. qu. 65. a. 4.)

[4] *Aux Romains*, c. I, v. 20.

CHAPITRE VII.

DE L'ACTE DE CONNAITRE PAR LES SENS.

L'exercice des sens extérieurs comprend une action de l'objet sur le sujet sentant et une réaction du sujet vers l'objet. En agissant sur le sujet, l'objet rencontre, au delà du milieu, l'organe vivant et y produit une modification qui porte le nom d'*impression*. En vertu de l'impression, le sujet sent, c'est-à-dire est modifié et est rendu semblable à l'objet. Cette modification s'appelle *sensation*. Elle détermine l'acte de la connaissance sensitive que l'on nomme *perception extérieure*.

Nous examinerons successivement les trois parties de l'acte de sentir : l'impression organique, la modification du sujet sentant et la sensation elle-même.

§ 1. *De l'impression organique.*

Aucune puissance sensitive, dit saint Thomas, n'entre en exercice sans être modifiée ou impressionnée par un objet extérieur sensible [1]. Dans chacun de nos sens, l'impression

[1] Sensus est potentia passiva nata immutari ab exteriori sensibili. (I p. qu. 78. a. 4.) — Sentire consistit in moveri et pati. Est enim sensus in actu quædam alteratio : quod autem alteratur, patitur et movetur. (II *de Anima*, lect. 10.)

vient à l'organe à travers un milieu : pour la vue il faut un milieu diaphane ; pour l'ouïe il faut le mouvement de l'air ambiant ; pour l'odorat une atmosphère chargée de particules qui l'altèrent ; dans le goût il y a une altération de la salive, et enfin dans le toucher, il y a pour milieu l'air et la peau du corps, élevés à une certaine température [1]. Si l'on considère le degré d'engagement des sens dans les liens de la matérialité organique, on disposera les sens dans l'ordre suivant, en allant du moins au plus : la vue, l'ouïe, l'odorat, le toucher et le goût [2].

La vue est le plus noble, le plus cher, le plus parfait des sens extérieurs; elle nous fait connaître plus de choses que les autres sens et d'une manière plus immatérielle; aussi, toutes les opérations de l'esprit présentent des analogies avec la vision.

L'objet qui impressionne l'organe de la vue est tout ce qui est lumineux. La couleur n'est qu'une lumière décomposée [3]. La lumière meut le milieu qui sépare l'objet de l'organe sans le colorer; elle ne colore pas plus l'organe. La

[1] *De Sensu et sensato,* lect. 14 et 16. — Omnia sensibilia sentimus per medium extraneum : sed in gustabilibus et tangibilibus latet. (*De Anima,* II, lect. 23.)

[2] Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quædam vires sensitivæ ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus : nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus ; sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor. (I p. qu. 77. a. 4.) — Visus qui est absque immutatione naturali organi et objecti, est maxime spiritualis et perfectior inter omnes sensus, et communior. Et post hunc auditus et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte objecti... Tactus autem et gustus sunt maxime naturales. (I p. qu. 78, a. 3.) Saint Thomas distingue la simple impression d'un agent naturel sur l'organe, *immutatio naturalis,* de l'impression accompagnée de la formation d'une image, *immutatio spiritualis.* C'est cette dernière qui est de l'essence de l'acte de connaître : Spiritualis autem immutatio essentialis est sensui, quia sine illa non est sensus. (Opuscul. XL, *de Potent. animæ.*)

[3] In natura lucis omnes colores fundantur. (*In Sent.,* lib. III, dist. 23. qu. 2.) Color nihil est aliud quam lux quædam quodammodo obscurata ex admixtione corporis opaci. (II *de Anim.,* lect. 14, édit. Vivès, p. 104.) Sur les analogies entre la lumière et le son, voir *Ibid.,* lect. 16.

lumière ne paraît pas être une substance, mais une qualité accidentelle qui rend un corps visible. L'impression de l'organe de la vision est faite, non point par l'émission de corpuscules qui sortiraient des objets, ainsi que le voulait Démocrite, ni par des rayons lumineux partant de l'œil, mais par une impression au fond de l'œil de l'image de l'objet visible.

Saint Thomas affirme que l'image est l'instrument indispensable de la vision, qu'elle est une ressemblance de l'objet et qu'elle est produite dans l'organe animé. Sans doute, il ne pouvait traiter cette matière avec les développements que lui a donnés la physiologie moderne, mais le peu qu'il dit est exempt de reproche [1].

L'organe de l'ouïe est impressionné par le son qui est un mouvement de l'air ambiant. Les mouvements de l'air sont successifs; une partie en meut une autre, et ainsi de proche en proche jusqu'à l'organe. Cet organe de l'ouïe a deux parties, l'oreille extérieure qui va jusqu'au tympan, puis l'oreille intérieure qui vibre derrière le tympan; l'extrémité de l'organe est le nerf auditif.

Les narines sont l'organe de l'odorat. Elles sont impressionnées par la dissolution d'un élément sec dans un élément humide. Dans les mouvements du son, l'air n'est point altéré, il l'est, au contraire, par la cause de l'odeur. Ce milieu altéré peut être mis en mouvement et dispersé à de très-grandes distances. Les odeurs sont attirées et non point projetées contre l'organe.

L'impression sur l'organe du goût, qui est la langue et le voile du palais, a lieu par la dissolution d'un élément sec dans un corps humide. Aucune substance parfaitement sèche ne ferait sur la langue l'impression de la saveur.

[1] Quand nous ne renvoyons pas à un texte déterminé, nos affirmations sont tirées, soit de l'opuscule XL, *de Potentiis animæ* (tom. XXVIII, édit. Vivès), soit du commentaire sur le traité *de Sensu et sensato* (tom. XXIV, édit, Vivès), soit enfin du commentaire sur le IIe livre du traité *de Anima*, à partir de la 10e leçon.

Dans l'impression de toucher qui se fait sur la peau, il y a une pression ou un choc d'un corps résistant. Quelquefois, le toucher est exercé volontairement et alors l'organe s'applique sur le corps résistant et se moule, pour ainsi dire, sur sa forme [1].

§ 2. *De la modification du sujet sentant.*

L'impression faite sur l'organe du sujet sentant ne soulève aucune difficulté sérieuse contre la doctrine scolastique. Les divergences commencent à propos de la deuxième partie de l'acte de sentir la *sensation*, soit du côté des matérialistes allemands, tels que Moleschott, Büchner, Ézolbe, soit du côté de certains physiologistes, tels que Rosenthal, Bernstein [2], Helmholtz [3], Claude Bernard [4], Léon Dumont [5]. Pour les matérialistes, toutes les sensations, perceptions, idées, etc., rapportées communément à l'âme immatérielle, ne sont autre chose que des mouvements produits par les forces élémentaires et des modes de la lumière, de la chaleur, de l'électricité, etc. Pour les physiologistes que nous venons de nommer, la sensation serait un produit des centres nerveux, soit de l'encéphale, considéré comme centre des centres, soit de divers centres différents. Voici la comparaison dont se sert Helmholtz : « Dans les diverses parties du réseau télégraphique, les mêmes fils de cuivre et de fer conduisent la même espèce de mouvements, le courant électrique, et pourtant, on voit se produire les effets les plus variés, selon les appareils où les fils se rendent. Tantôt c'est une cloche qui sonne, tantôt un télégraphe à cadran, un appareil à impression ou à décomposition chimique qui se met à fonctionner. Ainsi

[1] I p. qu. 78, a. 3.
[2] *Les Sens*, Paris, Germer Baillière, 1876.
[3] *Optique physiologique*, Paris, 1867.
[4] *Rapport sur le progrès de la physiologie générale en France.*
[5] *Théorie scientifique de la sensibilité.*

les nerfs conduisent aux centres nerveux la même espèce de vibrations, c'est l'action des centres nerveux qui produit la diversité des sensations [1]. » « Les sensations, dit le même Helmholtz, ne sont pour nous que des symboles des objets du monde extérieur; elles leur correspondent aussi peu que les traits de plume ou les sons correspondent aux paroles et aux pensées. Elles nous informent des propriétés du monde extérieur, mais non pas mieux que nous n'apprenons à un aveugle à connaître les couleurs, quand nous lui en faisons la description [2]. » D'autres physiologistes n'admettent même point qu'il y ait une différence entre le mouvement qui modifie l'organe et la sensation qui n'est elle-même que ce mouvement continué [3]. Selon eux, la perception des objets variés du monde extérieur n'est qu'un produit de l'activité psychique qui réside dans le cerveau.

Il est certainement très-utile aux psychologues qui étudient la question si obscure de la perception extérieure de recevoir des savants physiologistes contemporains des notions plus exactes sur la structure de l'organe tactile, sur la construction de l'œil et sa ressemblance avec la chambre obscure du photographe, sur les merveilles de l'oreille intérieure et les trois mille organes de Corti, qui vibrent d'une manière analogue aux cordes d'un piano; mais la plus grande confusion s'introduit dans les esprits, quand les limites assignées à chaque science sont franchies et que les sciences de la matière envahissent le terrain des sciences de l'esprit. Or, la sensation est un phénomène mixte; elle est à la fois dans l'organe matériel et dans le principe immatériel [4]; elle n'est

[1] *Conférences de Heidelberg*, dans la *Revue scientif.*, tom. VI, p. 322.

[2] *Allgemeine Monatschrift*, Berlin, 1858.

[3] « La physiologie et la métaphysique (?) contemporaines sont, en effet, arrivées à démontrer l'identité ou tout au moins la corrélation de la sensation et de tous les faits intellectuels avec les mouvements de la substance nerveuse. » (*Théorie scient. de la sensib.*, par Dumont, p. 63.) — « La perception du monde extérieur est en dernier ressort une fonction de l'activité psychique qui réside dans notre cerveau... » (*Les Sens*, par Bernstein, p. 140.)

[4] Hoc oportet accipere universaliter et communiter omni sensui inesse,

donc point simplement un mouvement des molécules matérielles. Des faits nombreux le dénotent surabondamment. Comment le même sujet sentant pourrait-il éprouver plusieurs sensations simultanées, s'il n'était un principe simple? La matière ne revêt un nouveau phénomène qu'en se dépouillant du précédent. Si le principe sentant n'était qu'une étendue colorée, il ne pourrait connaître la couleur qu'il perçoit au dehors. Il faut donc qu'il soit simple, qu'il ne soit pas emprisonné dans une seule manière d'être déterminée et qu'ainsi il puisse recevoir de nouvelles qualités sans perdre ce qu'il était auparavant.

Mais il est contraire à l'expérience que la sensation soit un produit des centres nerveux, c'est-à-dire du cerveau. L'anatomie ne démontre pas que les différents troncs nerveux aboutissent à un même point. La conscience établit clairement que ce n'est pas au centre que nous sentons, mais dans l'organe impressionné [1]. Chaque organe a son centre nerveux spécial, lequel est relié au cerveau. L'âme sent dans chacun de ces centres, et elle n'y éprouve qu'une seule espèce de sensation. Ainsi, pour l'ouïe, les 3,000 fibres de Corti ont chacune leur cellule, l'âme sent dans chacune d'elles la sensation correspondant à l'impression. Supposez que le cerveau produise la diversité des sensations de la vue. Il y a, d'après M. Chevreul, 14,420 différents tons de la couleur; il faudrait donc 14,420 fibres aboutissant d'une part à chaque point de la rétine et de l'autre au centre cérébral. C'est en vain que l'on voudrait se retrancher dans l'hypothèse des trois couleurs primitives, le violet, le rouge et le vert, dont

quod sensus est susceptivus specierum sine materia, sicut cera recipit signum annuli sine ferro et auro. (*De Anima*, lect. 24.)

[1] Quia dixerat (Philosophus) quod sensus est susceptivus specierum sine materia, posset aliquis credere quod sensus non esset potentia in corpore... Et ideo ad hoc excludendum, assignat ei organum : et dicit quod primum sensitivum, id est primum organum sensus, est in quo est potentia hujusmodi... Organum enim sensus, cum potentia ipsa, utputa oculus, est idem subjecto, sed esse aliud est, quia ratione differt potentia a corpore : potentia est enim quasi forma organi. (*De Anima*, II, lect. 24.)

le mélange, selon les proportions différentes des vibrations de l'éther, donne une nuance déterminée. Admettons qu'il n'y a point de couleurs objectives, mais seulement des vibrations de l'éther spécifiquement identiques, et que c'est la vitesse des vibrations qui différencie les couleurs. Pour qu'un rayon bleu vienne frapper la rétine, il faut que les fibres correspondant aux trois couleurs primitives, le violet, le rouge et le vert, entrent en vibrations, selon la proportion des mouvements qui donnent le bleu. Mais la sensation du bleu sera-t-elle pour cela produite au centre cérébral? Nullement, car les trois fibres ont des centres séparés. Si l'organe cérébral *sent* ou *voit*, il ne voit que ceci : plus de violet, moins de vert et très-peu de rouge, mais il ne voit pas de bleu. Ce n'est donc point l'organe qui produit la sensation du bleu, mais c'est l'âme qui sent dans l'organe et qui saisit la couleur bleue dans le mélange proportionné des vibrations de l'éther.

La sensation est donc spécifiquement différente de l'impression organique. Celle-ci a une autre disposition, d'autres dimensions, une autre forme. Chacun sait que l'image imprimée sur la rétine est renversée; la sensation nous fait percevoir un objet droit. L'image rétinienne est loin d'être égale à la réalité; elle lui est simplement proportionnelle. Ainsi, plusieurs lieues d'étendue tiennent dans un espace de quelques millimètres sur la rétine. Et pourtant, l'âme sent et connaît une étendue réelle, en comparaison de laquelle l'image n'est qu'un point microscopique. Dans la perception binoculaire, il y a deux images qui demeurent distinctes, ainsi que le prouve directement le stéréoscope. Ces deux images impressionnent deux groupes de nerfs qui aboutissent à des points opposés de l'encéphale; et pourtant la sensation est unique, et l'âme ne perçoit qu'un seul objet. Dans certaines impressions organiques, l'organe se moule sur l'objet. Soit l'objet touché par la main une sphère solide. La main qui la touche se creuse et prend la forme d'une

sphère concave. Mais l'âme, présente à tous les points de l'organisme, ne sent point cette sphère concave de l'organe, elle sent et connaît une sphère convexe, distincte d'elle-même et existant réellement au dehors. Il est donc démontré par les faits que la sensation est d'une autre nature que l'impression. L'acte de sentir, même sous le rapport de la modification que l'âme reçoit passivement, nous présente des caractères entièrement inexplicables par les seules causes matérielles. Il nous montre une puissance qui saisit son objet par un mode qui lui est propre et qui est spécifiquement distinct de la nature de cet objet. Or, c'est là précisément ce qu'avait aperçu saint Thomas, et ce qu'ont soutenu à sa suite tous les philosophes de l'École [1].

C'est encore en se fondant sur une profonde observation des faits que saint Thomas a déterminé la vraie nature du sujet sentant, et il n'a été contredit jusqu'ici ni par le raisonnement ni par l'expérience.

Cette doctrine peut se ramener aux points suivants :

1° Un sujet sentant, étendu et divisible, ne rend nullement compte de la sensation. En effet, tandis que l'impression organique est étendue, multiple, diverse ; tandis que l'objet qui la produit n'a qu'une unité apparente, que ses diverses parties sont soumises en même temps à des mouvements divers, opposés, que ces parties se meuvent successivement et de proche en proche, le sujet sentant produit l'acte de sentir, qui est supérieur aux mille organes mis en mouvement pour le produire, qui est simple et immatériel, indivisible et inétendu, et qui ne peut appartenir qu'à un principe simple,

[1] Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem. (*De Anima,* lib. II, lect. 12.) — Esse in actu videtur magis pertinere ad agere... ita dicimus sentire in actu, ac si dicamus quod pati et moveri sint quoddam agere, id est quoddam esse in actu. (*Ibid.*, lect. 10.) Sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale. (*De Anima,* II, lect. 24.)

inétendu, hyperphysique, c'est-à-dire à une forme substantielle ou au principe vital d'un être connaissant.

2° Le sujet sentant n'est pas seulement simple, mais il est encore étendu; en d'autres termes, le principe organique est un *principe conjoint* de la sensation. C'est un fait d'expérience que dans l'acte des sens, le sujet sent sa main, sa langue, ses nerfs optiques, acoustiques, olfactifs, directement et activement mêlés à l'acte de sentir. Il se sent, comme sujet sentant, formellement étendu, il sent l'étendue, non point comme une conception, mais comme une réalité extérieure, et il la sent d'une manière extensive. Il n'est donc pas purement un principe simple, mais il est à la fois simple et étendu.

3° Le sujet sentant, à la fois simple et étendu, ne trouve pas seulement dans son organisme une *condition intrinsèque* de la sensation, mais un principe substantiellement participant à l'acte de sentir. La matière organique n'est pas seulement une cause accidentelle, excitatrice, instrumentale, une condition intrinsèque, mais elle est une partie constitutive du sujet sentant, elle reçoit de la forme substantielle la vertu de sentir, d'imaginer et de mouvoir.

Cette proposition est directement contraire à celle que soutient le P. Palmieri[1] en s'appuyant sur cette raison, qu'un acte *immanent* comme la perception ne peut avoir qu'un seul principe. Voici le raisonnement de Palmieri : Supposons les deux *comprincipes* A et B. Si l'acte vital de sentir procède de A, il demeurera en A. Si B produisait un acte de sentir, cet acte demeurerait en B et ne serait pas en A. Donc l'acte émanant de B, principe matériel, ne saurait être immanent en A, principe simple.

Mais ce raisonnement qui serait victorieux pour l'acte intellectuel est tout à fait défectueux pour l'acte de sentir. Cet acte consiste précisément à ramener, par l'acte des sens,

[1] *Institut. philosoph.*, 2e vol., p. 290.

le multiple à l'unité, l'étendu à l'inétendu, le divers et même l'opposé à une seule et unique sensation. C'est d'ailleurs un fait d'expérience que le sujet sentant sent ses organes se fatiguer, épuiser leur activité ; ils participent donc substantiellement à l'acte de sentir, ils sentent comme *principe conjoint*. Dans l'acte de sentir, le principe simple n'agit point *sur* l'organe pour qu'il accomplisse son opération propre, mais il agit *avec* l'organe, *dans* l'organe et *par* l'organe. L'organe n'est donc point une simple condition de l'acte de sentir, mais un principe de cet acte. Dans l'hypothèse du P. Palmieri, le corps n'étant plus qu'un instrument, une condition *intrinsèque* de l'acte de sentir, il n'y a plus aucune raison de décerner une peine afflictive, soit dans ce monde, soit dans l'autre, à la matière organique qui a été simplement présente à l'œuvre mauvaise, sans y participer comme principe conjoint. Les puissances organiques sont donc dans le principe conjoint comme dans leur sujet. Les actes de sentir sont immanents dans ce sujet, selon la manière dont ce sujet est constitué. Voilà pourquoi les sensations sont immanentes aussi longtemps que le sujet sentant n'éprouve aucun trouble organique ; tandis qu'elles ne sont que fugitives et transitoires, si les organes des sens intérieurs ont subi quelque grave lésion.

§ 3. *La sensation est représentative de l'objet.*

Mais enfin autre chose est l'organe du sens, autre chose est la puissance ou faculté de sentir, bien que l'acte de sentir soit de l'un et de l'autre. La puissance ne sent pas avant l'impression organique. Elle n'est mue et mise en activité que par un objet existant, c'est-à-dire déjà en acte [1]. Or, pour que l'objet meuve le sens, il faut qu'il s'opère une certaine

[1] Quod est in potentia non perficitur, nisi per id quod est in actu. (*De Anima*, II, lect. 11.)

assimilation entre lui et la faculté [1]. Il faut en outre que cette assimilation soit produite dans l'acte, avec et par la faculté de sentir, puisque l'acte n'est que la faculté dans son exercice [2]. Il est donc vrai de dire que l'objet par rapport au sens est à la fois semblable et dissemblable : dissemblable, puisqu'il meut le sens ; semblable, puisqu'il y produit une modification représentative de lui-même [3]. Il faut enfin que cette ressemblance soit une « forme » à la fois reçue et produite ; reçue comme condition de l'acte de sentir, *ut materia causæ ;* produite, car elle est une espèce du sujet sentant, et aussi une « espèce du sensible [4]. » L'acte de sentir a donc pour résultat une vraie connaissance des choses sensibles, en ce sens que le sujet saisit les choses comme elles sont [5].

Telle est la doctrine de saint Thomas sur l'acte de sentir, et en particulier sur le caractère représentatif de la modification qui a lieu dans le sujet sentant.

On a inutilement combattu ce caractère représentatif par un certain nombre de faits, où la sensation paraît complétement séparée et indépendante de l'impression, tels sont les rêves, les visions des hallucinés et les douleurs localisées dans un membre amputé.

Ces difficultés sont facilement résolues. Autre est la sensation déterminant l'acte de percevoir, autre est la sensation conservée dans la mémoire et travaillée par l'imagination.

[1] Quod autem in actu est ei quod est in potentia, in quantum hujusmodi, non est contrarium sed magis simile. (*Ibid.*)

[2] Nisi esset aliqua similitudo inter potentiam et actum, non esset necessarium quod proprius actus fieret in propria potentiæ. (*Ibid.*)

[3] Patitur aliquis aliquid a simili et quodammodo a dissimili, ut dictum est. (*Ibid.*)

[4] In operationibus quæ sunt in operante, objectum quod significatur ut terminus operationis est in ipso operante ; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in libro *de Anima* quod a sensibile in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus quod intellectus noster vel sensus *informatur* actu per speciem vel sensibilis vel intelligibilis. (I p. qu. 14. a. 2.)

[5] Sensus cognoscit veritatem in quantum veram habet apprehensionem de sensibilibus... quod quidem contingit ex hoc quod *apprehendit res ut sunt.* (I p. qu. 17. a. 2.)

Sur cette image conservée dans la mémoire, l'imagination se permet des remaniements, des combinaisons qui peuvent bien n'être point conformes à la réalité, tels sont en particulier les rêves. Si la rêverie habituelle amène le rêve, même pendant la veille, on voit bientôt se produire les visions des hallucinés. Pour les douleurs des amputés, il y a une sensation réelle de douleur à la place où le nerf est impressionné; car l'imagination localise cette douleur à la place où elle était habituellement ressentie avant l'amputation. La même illusion a lieu lorsqu'on croise le doigt indicateur et le medius, de manière à palper, de ces deux doigts à la fois, un pois placé sur la table. On semble toucher deux pois distincts, surtout quand on fait rouler le pois de l'un à l'autre doigt. La position insolite donnée aux surfaces sensibles de la peau des doigts amène l'âme à localiser dans deux places différentes la sensation d'un seul pois. En prolongeant cette expérience, l'illusion disparaît [1].

On a opposé en outre à l'image représentative de l'objet extérieur les couleurs consécutives [2], le daltonisme, les lumières à l'intérieur de l'œil, et l'invisibilité de l'image.

Le fait des couleurs consécutives est celui-ci : il y a, comme chacun le sait, dans le spectre, des couleurs appelées *complémentaires;* séparées, elles ont leur teinte propre; combinées, elles donnent la couleur blanche. Or, si l'on regarde pendant quelque temps un objet teint de l'une des deux couleurs complémentaires, et que l'on porte la vue sur un fond blanc, on aperçoit vaguement l'autre couleur. Ainsi en regardant une surface rouge, puis du blanc, on aperçoit du vert. Donc, concluent certains physiologistes, la sensation de la couleur est purement subjective.

Mais cette conséquence n'est nullement fondée, attendu que la sensation de la couleur verte est ici parfaitement objective. Je regarde du rouge; quelque rapide que soit l'im-

[1] *Les Sens*, par Bernstein, p. 34.
[2] *Ibid.*, p. 100.

pression, la sensation est durable. Quand je porte mes regards sur le blanc, je vois du vert, car le faisceau de rayons blancs partis du papier blanc est diminué des rayons rouges, pour lesquels je suis momentanément aveugle, je vois donc la couleur complémentaire du rouge, c'est-à-dire du vert. Il n'y a donc point là de couleur subjective.

Le daltonisme est une confusion soit native, soit accidentelle de certaines couleurs. Dalton, affecté de cette infirmité, l'a étudiée le premier. Le daltonique ne voit pas vert ce qui est rouge, il voit une *autre* couleur, innommable pour nous. Cette perversion de l'image provient soit d'un défaut d'adaptation de l'organe, soit d'une certaine paresse de cet organe. Or, l'état anormal des tissus soit de la rétine, soit de la choroïde, ne prouve nullement, pas plus que le cas de la jaunisse, que les couleurs sont subjectives.

Pendant les opérations chirurgicales, a-t-on dit, quand le nerf optique est tiraillé, comprimé, tranché, le sujet opéré aperçoit un fort éclair lumineux. Cette lumière ne vient pas du dehors, elle est donc subjective. Le fait certain, c'est que la sensation de la lumière est bien réelle au lieu où le nerf est impressionné. Le nerf optique tiraillé donne la sensation d'une lumière qui n'est point extérieure, que l'âme ne localise nullement au dehors, et dont la cause est diversement expliquée par les physiologistes.

Mais enfin, nous dit-on, cette image représentative de l'objet qui détermine l'acte de percevoir, est entièrement invisible.

Il est vrai en effet que l'âme ne voit point d'image subjective des objets de la perception. C'est précisément le caractère de la faculté de percevoir par les sens de se tourner vers l'objet extérieur et de rapporter chaque point sentant de l'organe à un point extérieur correspondant à la sensation. La sensation qui a lieu dans l'organe a deux faces : une provenance passive du dehors et une projection active vers l'objet extérieur que l'âme perçoit dans son ensemble et dans ses

détails. Il est facile de comprendre que l'âme ne s'arrête point à prendre connaissance de la face passive de la sensation et aille droit à l'objet. C'est l'objet qui est le complément et le terme de l'acte ; c'est à l'objet que le sujet va tout d'abord. Ainsi l'œil de l'astronome ne voit pas le verre de la lunette, mais l'astre qui est dans le champ visuel ; ainsi à l'arrivée d'un paquebot, ce n'est pas le bateau qui attire les regards, mais la personne longtemps attendue et que l'œil anxieux cherche parmi les passagers.

§ 4. *De la perception extérieure.*

Il demeure donc bien certain que la sensation est liée à l'impression organique et qu'elle détermine une *perception*, c'est-à-dire une vraie connaissance de l'objet. C'est un fait incontestable qu'à la suite d'une sensation de la vue, je vois, non point une image de l'objet, mais l'objet lui-même. Ce que je vois est extérieur, immobile dans le champ de la vision. Que je tourne mes regards à droite ou à gauche, au-dessus ou au-dessous, ce que je vois demeure à la même distance, dans la même forme. Les accidents de la lumière seuls modifient ce que je vois ; le crépuscule l'obscurcit ; les ténèbres l'effacent ; le jour l'illumine de nouveau. Quand j'en approche la main, mon toucher reçoit et prend des empreintes entièrement conformes à ce que je vois ; donc je vois la réalité. C'est cette réalité qui agit sur mes organes sensibles ; mon âme réagit vers cette réalité ; il n'y a là aucune place pour le subjectivisme. Ce n'est pas l'esprit qui jette sur le monde extérieur ses formes subjectives, c'est au contraire le monde extérieur qui sème ses formes et les imprime dans l'esprit par les sens. Les formes variées des objets sont autant de moules, de cachets, de types ; toutefois, cette cire qui reçoit les empreintes est dans l'homme une cire apte à connaître, et dans l'acte de connaître qu'elle accom-

plit, elle s'élève bien au-dessus des mouvements mécaniques et des opérations vitales, elle reproduit mentalement l'objet extérieur [1]. Quelle propriété de la matière pourrait rendre une image, de petite grande, de droite renversée, d'intérieure extérieure, grandissant si l'objet s'approche, diminuant s'il s'éloigne? Cette cire qui est un sujet sentant est à la fois subjective et objective : subjective dans l'impression reçue et sentie ; objective, dans le double mouvement qui la modifie, l'un venant de l'objet, l'autre ramenant à l'objet. Ce sujet sentant sent, non point au cerveau, mais dans l'organe impressionné dans lequel il vit, auquel il est uni *substantiellement*, comme principe simple et conjoint. La propriété qu'a le sujet sentant de projeter hors du moi l'objet senti est une propriété naturelle et non point acquise. Il n'est pas vrai qu'il y ait une éducation successive des sens les uns par les autres, notamment de la vue par le toucher ; il n'est pas vrai que l'enfant ne voie que des plans colorés et que la main ou la marche lui révèle peu à peu les distances. Dès le premier jour, il voit les objets *comme ils sont*, et il les projette au dehors à la distance où ils sont. Que peut faire le toucher pour que l'image microscopique des objets peinte sur la rétine de l'enfant donne à sa première perception la connaissance de l'étendue réelle? Le sens opère infailliblement dans l'animal avant toute éducation [2]. La jeune abeille s'envole sur les fleurs, les larves des nécrophores sont carnivores et sentent et mangent les chairs putréfiées sur lesquelles elles sont déposées ; le petit canard, au sortir de la coque, voit l'eau de l'étang à sa vraie distance, et y court avant toute éducation de ses sens.

[1] Ponitur conveniens exemplum de sigillo et cera. Assimilatur enim cera aureo sigillo quantum ad imaginem, sed non quantum ad dispositionem auri. (*De Anima*, II, lect. 24.)

[2] Les sens des animaux n'ont pas à comparer les diverses propriétés des corps ; les impressions qui les dirigent sont, dès le principe, aussi puissantes que par la suite. Tout est donc prêt à fonctionner, et tout fonctionne avec une perfection qui n'a rien à gagner et rien à perdre. (*L'Instinct*, par H. Joly, Paris, Thorin, 1873, p. 156.)

D'ailleurs les physiologistes qui combattent l'objectivité de nos perceptions ont fait à certaines heures de précieux aveux que nous devons recueillir. Helmholtz, Tyndall sont convaincus qu'il existe un abîme infranchissable entre tels et tels mouvements, groupements, états électriques, magnétiques, etc., des molécules de la matière et telles et telles sensations [1]. Voici des paroles de Dubois-Reymond, l'habile expérimentateur de Berlin, sur l'électricité musculaire, qui laissent peu d'espérance aux physiologistes matérialistes : « Quelle relation peut-on concevoir entre des mouvements déterminés des atomes de mon cerveau, et des faits aussi certains, aussi évidents que ceux-ci : je souffre, je jouis, je goûte une saveur douce, je sens la rose, je vois du rouge, j'entends un orgue ? Comment cette affirmation : je suis, y est-elle attachée ? Il est et il sera toujours incompréhensible qu'un nombre déterminé d'atomes de carbone, d'hydrogène, d'oxygène, etc., ne soient pas tout à fait indifférents à ces questions : que suis-je et que fais-je ? Qu'ai-je été et qu'ai-je fait dans le passé ? Que serai-je et que ferai-je dans l'avenir [2] ? »

Nous n'avons donc pas besoin pour établir l'objectivité de nos perceptions de recourir avec Descartes [3] à la véracité divine, seule capable de nous protéger contre les illusions où la toute-puissance pourrait nous plonger ; de nous réfugier dans une croyance instinctive et aveugle qui accepterait par nécessité le prétendu *témoignage* des sens déposé fiduciai-

[1] Pourquoi telles vibrations produisent-elles l'impression que nous appelons chaleur, et telles autres celles que nous appelons du son ? Pourquoi telle rapidité d'ondulation réveille-t-elle la sensation verte plutôt que la sensation rouge ? Il n'y a pas d'apparence que le mystère puisse jamais être percé. (*La Métaphys. et la science*, par Domet de Vorges, p. 39 ; Cf. *Revue scientif.*, ann. 1869, n. 1.)

[2] *Discours prononcé à la deuxième séance du quarante-cinquième congrès des physiciens et médecins, à Leipzig*, année 1872.

[3] « Toutes les fois que cette opinion ci-devant souveraine de la toute-puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très-grande. » (*Troisième médit.*)

rement entre les objets et notre conscience. Les sens ne sont point à proprement parler des témoins, ils sont les agents, les facteurs de l'acte de connaître, ils sont l'âme elle-même, le sujet sentant, substantiellement uni aux organes. Que penser du recours à la révélation divine présenté par Malebranche, Daniel Huet, Berkeley et Lamennais ? Quel moyen trouvent-ils de sortir du cercle vicieux où ils s'embarrassent ? D'une part, c'est la révélation qui garantit l'objectivité extérieure, et d'autre part, c'est l'objectivité qui garantit la révélation, soit dans le livre, soit dans la doctrine. Quelle confusion dangereuse de deux ordres de vérités, dont l'un est le préambule nécessaire de l'autre ? Et si l'on ne prend pas pour point de départ la réalité du monde extérieur, sur quelle base pourra-t-on instituer une vraie démonstration de l'existence de Dieu ?

Les sens, il est vrai, ne nous apprennent rien sur la nature des objets sensibles, ils ne nous donnent à connaître que les qualités qui tombent dans leur domaine, la forme, la couleur, les dimensions, le mouvement, les changements. Mais c'est précisément par ces qualités que se manifeste la substance invisible. C'est à l'entendement qu'il appartient de connaître l'essence, la vraie nature des choses ; toutefois, puisque les sens nous apprennent à connaître les choses comme elles sont, *apprehendit res ut sunt*, il s'ensuit qu'ils sont des instruments précis, exacts d'une vraie connaissance [1] et que la vérité est en eux, moins la réflexion pour la connaître [2].

Les idéalistes prétendent qu'en affirmant l'objectivité de

[1] Sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus ; nam et *sensus ratio* quædam est, ut omnis virtus cognoscitiva. (I p. qu. 5. a. 4. ad. 1.)

[2] Per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitatem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quæ est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest. (I p. qu. 16. a. 2.)

la connaissance sensitive, nous passons du sujet à l'objet, termes qui sont pourtant séparés par un abîme. Mais dans l'acte de la perception extérieure, il n'y a aucun *passage*. La connaissance ne flotte pas incertaine d'un terme à l'autre. Elle suppose que l'objet et le sujet sont ramenés à l'unité dans la sensation et dans l'image représentative produite dans le sujet ; c'est de l'union du sujet et de l'objet que part, comme d'un principe unique, l'acte de percevoir. Le langage est sur ce point l'expression fidèle de notre doctrine. Quand nous disons : cela est évident, nous voulons signifier que l'objet est uni au sujet dans la lumière de l'évidence, et qu'il n'y a ni passage ni évolution discursive à accomplir entre l'un et l'autre.

§ 5. *Des sens intérieurs.*

Nous avons affirmé précédemment l'existence des sens intérieurs, en rappelant certains faits sur lesquels aucun doute n'est possible. Ainsi l'animal se meut vers un objet placé en dehors de toute action immédiate sur ses sens extérieurs ; il choisit entre certains objets, il en évite d'autres, etc. Tous ces faits établissent l'existence d'un certain nombre de puissances du sujet connaissant, différentes des sens extérieurs et des forces vitales ; saint Thomas en a nommé quatre[1] : le sens commun ou central, l'imagination, le sens appréciatif et enfin la mémoire.

Nous allons faire une rapide revue des actes de chacune de ces facultés.

Les actes des sens intérieurs sont subordonnés à la pro-

[1] Ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem ad præsentiam sensibilis, sed etiam in ejus absentia, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens... Necesse est igitur ponere quatuor vires interiores sensitivæ partis, scilicet sensum communem, imaginationem, æstimativam et memorativam. (I p. qu. 78. a. 4. Cf. *de Potent. anim.*, c. IV ; et *de Anima*, lib. III.)

duction des actes des sens extérieurs. Nous sentons que nous sentons, quand se produit l'acte de sentir. C'est là le premier objet du sens commun et central qui est comme la racine et le principe commun des sens extérieurs [1]. Cette aperception intérieure ou conscience imparfaite, qui est dans l'animal et dans l'homme, saisit directement les qualités sensibles les plus générales, appelées « sensibles communs; » telles sont le mouvement, le repos, la grandeur, la figure et le nombre, qui se ramènent à la catégorie de la quantité [2]. Elle saisit enfin plusieurs qualités sensibles « propres, » c'est-à-dire exclusivement perçues par l'un quelconque de nos sens extérieurs [3]. Ce sens central ou commun est d'ailleurs plus noble que chacun des sens extérieurs en particulier, parce qu'il perçoit avec toute la vertu sensitive de chacun des sens, comme le centre et la racine même de la puissance qui connaît le monde extérieur [4].

Cependant l'exercice du sens intérieur central est quelquefois suspendu d'abord par une commotion violente du cerveau qui est son organe [5], puis par les maladies mentales, par l'ivresse, et enfin par le sommeil [6].

La perception des sens extérieurs n'est pas une action

[1] Sensus proprius judicat de sensibili proprio, sed discernere album a dulci, non potest neque visus, neque gustus, quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium... a quo etiam percipiantur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. (I p. qu. 78. a. 4 ad 2m.)

[2] Sensus communis per se apprehendit sensibilia communia quæ sunt quinque... scilicet motus, quies, magnitudo, figura, numerus. (*De Potent.*, c. IV.) — Impossibile est videre album quod non sit quantum; et eadem ratio est de sensibilibus aliis. (*De Sensu et sensato*, lect. 15.)

[3] Secundus actus sensus communis est apprehendere plura sensibilia propria, quod non potest aliquis sensus proprius. (*De Potent.*, c. IV.)

[4] Sensus communis nobiliori modo recipit quam sensus proprius, propter hoc quod virtus sensitiva consideratur in sensu communi ut in radice et minus divisa. (*De Anima*, lib. III, lect. 3.)

[5] Oportet esse duo principia sensitiva in animali, unum circa cerebrum... et aliud circa cor... sed a corde derivatur vis sensitiva ad cerebrum. (*De Sensu et sensato*, lect. 5.)

[6] Somnus et vigilia sunt passiones sensus communis. (*De Somno et vigilia*, lect. 3.)

transitoire, mais une action immanente, c'est-à-dire qui demeure dans le sujet, comme dans son terme. Or, la connaissance acquise ne saurait demeurer dans la puissance qui reçoit; car, recevoir et retenir ne sont pas de la même puissance, dans les substances corporelles. Or, le sens est l'acte d'un organe corporel; il y aura donc une puissance pour retenir et conserver l'espèce sensible qui a été reçue dans le sens central et commun. Cette puissance a son organe dans la partie antérieure du cerveau; elle s'appelle l'*imagination* [1].

L'acte de cette puissance présuppose une action précédente des sens extérieurs. Elle est mue par le sens lui-même et elle n'est que dans un être pourvu des sens [2]. Comme elle agit selon les perceptions des sens et selon les mouvements de la passion, elle est le principe d'actes et de mouvements très-divers qui ne sont pas toujours conformes à la vérité et à la raison [3]. Elle ne reproduit rien d'absolument nouveau; elle dessine comme le premier trait de l'élément intelligible que l'entendement fera ressortir en l'éclairant de sa lumière; elle donne à ce qui est purement intelligible une forme et un aspect sensibles; elle représente sous des images plus complètes, plus achevées, quelquefois plus belles, quelquefois plus laides la réalité qui a été perçue; elle grandit ou diminue les proportions des objets, créant tour à tour les géants et les pigmées. Elle fait parler le désert et la solitude, les rochers, les animaux, les êtres fantastiques de toute

[1] Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem, ordinatur *phantasia* sive *imaginatio*, quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. (I p. qu. 78. a. 4. Cf. Opuscul. *de Potent. anim.*, c. IV, et *de Anima*, lib. III, lect. 6.)

[2] Relinquitur ergo quod phantasia erit hujusmodi motus. Et ex hoc quod est motus causatus a sensu, similis ei, sequitur quod contingit et habentem phantasiam multa agere et pati secundum eam. (*Ibid.*)

[3] Quando intellectus non dominatur, agunt animalia secundum phantasiam... quandoque ex aliqua passione iræ aut concupiscentiæ, vel timoris, aut aliquid hujusmodi; quandoque ex aliqua infirmitate, sicut patet in phreneticis vel furiosis; quandoque autem in somno, sicut accidit in dormientibus. (*De Anim.*, lib. III, lect. 6.)

espèce; elle agit fortement sur la puissance organisatrice de la substance corporelle, comme force plastique, contribuant pour une large part à la physionomie des individus. C'est elle qui saisit des points de vue étranges, des rapprochements entre les contraires, des suites d'images mentales sans lien, comme les pressentiments, selon lesquels les hommes et les animaux se laissent conduire [1].

L'entendement dans l'homme doit gouverner l'imagination : l'animal suit la direction mystérieuse de l'instinct, et aussi de cette faculté qui porte le nom de « sens appréciatif » ou « estimatif, » et qui est appelée dans l'homme « justesse de coup d'œil. » C'est ce sens qui discerne entre les choses nuisibles et les choses utiles; qui inspire les sympathies et les antipathies naturelles, qui saisit les différences entre les points de vue particuliers sous lesquels les objets sont tout d'abord envisagés. Quelques-uns l'appellent « raison particulière, » à la différence de la raison proprement dite, qui saisit l'universel et considère des points de vue généraux. Ceux qui sont doués de ce sens saisissent rapidement les différences, les distances, les proportions, les défauts dans les objets extérieurs. Cette faculté nous montre comme une espèce de reflet de la lumière intellectuelle éclairant la région des sens [2].

[1] Somnium esse virtutis phantasticæ passionem manifestum est. (*De Somniis*, lect. 1.)

[2] I p. qu. 77. a. 4. — Cf. *de Anima*, lib. II, c. XIII. — Si apprehendatur (objectum) in singulari, ut puta cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, hujusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam, quæ dicitur etiam *ratio particularis*... hæc vis est in parte sensitiva; quia vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui conjungitur... Cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, in quantum unitur intellectivæ in eodem subjecto : unde cognoscit hunc hominem, prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Æstimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicujus actionis aut passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est *hic agnus*, sed in quantum est ab ea lactabilis, et hanc herbam in quantum est cibus. (*De Anima*, II, lect. 13.)

Le dernier des sens intérieurs est la mémoire qui conserve ces divers points de vue saisis par le sens appréciatif, et aussi les actes, les dispositions, les passions du sujet connaissant dans un temps qui a précédé. Le point de vue du passé appartient essentiellement à la mémoire. L'organe de cette puissance est dans la partie postérieure de la concavité cérébrale. Elle s'exerce diversement dans l'animal et dans l'homme. « L'animal observe le temps de la vengeance, il se rappelle les bons et les mauvais traitements; mais ce souvenir est subit [1]. » L'instinct supplée à l'effort nécessaire pour revenir à ces images mentales et à leur relation avec les objets perçus dans le passé. Dans l'homme il y a un effort pour se ressouvenir, *reminiscentia*; il y a une recherche, une espèce de lien syllogistique à établir entre les images mentales et les perceptions, passions ou sentiments qui se rapportent au passé [2].

La mémoire est dite étendue en raison du nombre de connaissances qu'elle conserve; facile, pour sa promptitude à retenir; bonne et forte, selon la durée des souvenirs; fidèle, pour l'exactitude de leur reproduction. L'attention dans les perceptions, le degré selon lequel elles nous intéressent facilitent l'acte de la mémoire. Toute la partie matérielle de nos souvenirs, même les mots sont placés dans la dépendance de l'organe corporel, c'est-à-dire du cerveau; la suite des images mentales, leur association en vertu des ressemblances, des contrastes, de la coexistence ou de l'ordre

[1] Et ipsa ratio præteriti quam attendit memoria, inter hujusmodi intentiones computatur. (*Ibid.*)

[2] In brutis instinctus naturæ est loco inquisitionis, ut per propriam intentionem veniat in propriam illius formam sensibilem, et ex forma sensibili et propria imaginatione in rem a qua est accepta in præterito; et sic bruta observant tempus vindictæ, et memorantur injuriarum et beneficiorum, et ista recordatio subita est. In hominibus vero non solum est memoria, sed etiam reminiscentia, quæ fit per quamdam collationem intentionum individualium, præviarum ad formas, syllogistice discurrendo, usque ad ultimo quæsitum. (*De Sensu et sensato*, c. IV.)

de succession, dépendent dans le sujet sentant de l'influence exercée par l'entendement [1].

Tels sont, selon la doctrine de saint Thomas, les actes des sens intérieurs. Il demeure donc certain que les sens sont de vraies facultés de connaître, et non pas des piéges tendus devant notre entendement pour nous faire tomber dans l'erreur. Chacun des sens saisit son objet propre avec une sorte d'infaillibilité ; l'erreur n'est à craindre que dans le jugement formé à la suite des perceptions [2]. Le sens saisit pareillement en dehors de tout péril d'erreur ces qualités générales appelées « sensibles communs, » pourvu que le sujet tienne compte soit de l'action des milieux [3], soit de l'intensité ou des proportions des actions exercées par certaines qualités, par exemple, par le mouvement dans les phénomènes de la couleur [4] ; soit enfin des défauts qui peuvent vicier la perception immédiate, tant du côté du sujet que du côté de l'objet, soit que le sujet soit organiquement mal disposé pour connaître, soit que l'objet exerce une action excessive sur le sujet [5].

Nous pouvons donc maintenant apprécier la vraie portée

[1] Istam autem excellentiam non habent in homine æstimativa et memorativa per id quod est proprium parti sensitivæ, sed per affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem per quamdam influentiam. (*De Sensu et sensato*, ch. IV.)

[2] Prout nempe ex apprehensione tali natum est sequi tale judicium. (*De Verit.*, qu. 1. a. 11.)

[3] Tangibilia differunt a visibilibus et sonativis ex eo quod illa sensibilia sentimus per hoc quod movent medium et medium movet nos. (*De Anima*, lib. II, lect. 23.)

[4] Qualitates sensibiles movent sensum corporaliter et situaliter. Unde aliter movent secundum quod sunt in majori vel in minori corpore ; et secundum quod sunt in diverso situ, scilicet vel propinquo, vel remoto, vel eodem, vel diverso. (*De Anima*, lib. II, lect. 13.) — Dicit enim (Philosophus) quod accidit in sono sicut in lumine. Lumen enim semper repercutitur ; sed quandoque quidem est manifesta repercussio luminis, quandoque autem non. (*Ibid.*, lect. 16.)

[5] Requiritur aliqua proportio objecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum et perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiantur a sensu non sola ratio est quia corrumpant organa sensibilia, sed etiam quia sunt improportionata sensitivis. (1 p. qu. 88. a 1. ad 3m.)

des divers actes de la connaissance sensitive. L'âme humaine étant placée entre les purs esprits et les animaux dépourvus d'entendement a besoin de puissances multiples et d'opérations diverses pour atteindre par la connaissance et par l'action la fin à laquelle peuvent s'élever des natures plus parfaites par des opérations moins compliquées. Elle a la tâche d'acquérir et de développer sa connaissance en usant des sens pour perfectionner son entendement, et voilà pourquoi elle est unie à un corps qu'elle fait végéter et sentir par son union avec lui [1]. Ce corps a sa fin dans l'âme, il n'est pas seulement l'instrument de l'âme, son compagnon, son hôte, mais il lui est substantiellement uni, et tire de son union avec l'âme sa spécification de corps humain. L'âme sent donc dans son corps, et en sentant elle connaît. Les sens lui donnent à saisir les qualités sensibles des objets extérieurs; l'imagination conserve les images de ces objets, et c'est là que l'entendement trouve un point d'arrêt auquel s'applique cette faculté d'abord indéterminée, et dont l'acte est de percevoir l'intelligible [2]. Cet élément intelligible que la lumière intellectuelle fait pour ainsi dire rayonner du fond de l'enveloppe matérielle des objets sensibles, est le premier trait de l'idée que nous nous formons de ces objets, de leur vérité, du degré d'être selon lequel ils portent la ressemblance de l'essence divine [3]. C'est ainsi seulement que nous voyons toutes choses dans la vérité divine et dans leurs raisons éternelles.

[1] Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quædam participatio deficiens intellectus : unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii e converso potentiæ imperfectiores inveniuntur priora principia respectu aliarum. (I p. qu. 77. a. 7.)

[2] In mente accipiente scientiam a rebus, formæ existunt per quamdam actionem rerum in animam. (*De Verit.*, qu. 1. a. 6.)

[3] Res creatæ variantur quidem in participatione veritatis primæ; ipsa autem veritas prima, secundum quam dicuntur vera, nullo modo mutatur; et hoc est quod Augustinus dicit in lib. *de Lib. arbit.*, II, c. VII : mentes nostræ aliquando plus, aliquando minus vident de ipsa veritate, sed ipsa in se manens nec proficit nec deficit. (*Ibid.*)

CHAPITRE VIII.

DE L'ACTE DE CONNAITRE PAR L'ENTENDEMENT.

« Les âmes humaines, dit saint Thomas, ont un être qui a « de l'affinité avec le corps, en tant qu'elles sont les formes « substantielles des corps. Il leur appartient donc en vertu « de leur mode d'exister de recevoir leur perfection intellec- « tuelle des corps et par les corps ; s'il en était autrement, « elles auraient été inutilement unies à des corps [1]. »

Telle est la raison pour laquelle l'homme est doué de la faculté de connaître par les sens, et qui détermine aussi la vraie portée de l'acte de cette faculté. L'acte des sens est exercé par un organe corporel, il saisit un être particulier, dont les phénomènes sont soumis au changement [2]. L'acte de l'entendement au contraire est exercé par une opération

[1] I p. qu. 55. a. 2. Substantiæ spirituales inferiores (scilicet animæ) habent esse affine corpori, in quantum sunt corporum formæ ; et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur ; alioquin frustra corporibus unirentur.

[2] Sensus non est cognoscitivus nisi singularium : cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, cum recipiat species rerum in organis corporalibus : intellectus autem est cognoscitivus universalium, (*C. Gent.*, lib. II, c. LXVI.)

qui est de l'entendement seul; il est l'acte d'une puissance inorganique, qui n'opère point en commun avec le corps; il saisit une essence ou nature générale; il atteint l'immuable au milieu des choses mobiles et changeantes, les substances immatérielles, l'être infini lui-même [1].

Le sens connaît son acte et l'objet de cet acte, mais il n'y a en lui ni réflexion ni conscience proprement dite; il y a simplement une vue intérieure d'un état particulier du sujet connaissant [2]. L'entendement au contraire ramène l'esprit sur l'acte de connaître, sur l'objet de cet acte, sur la proportion qui existe entre cet acte et l'objet connu; de cette manière l'entendement critique l'acte de connaître, juge la connaissance et détermine le degré de certitude et de vérité qu'elle atteint [3].

C'est un fait d'expérience que la puissance sensitive est affaiblie et fatiguée par une application prolongée à son objet, ou par l'action excessive de cet objet; l'entendement au contraire n'a point d'objet excessif, à proprement parler. Il est perfectionné, développé, fortifié par la continuité de ses actes. Il y a toujours une certaine proportion, une certaine analogie entre lui et tout ce qui est connaissable [4]; et, bien que son acte ne s'accomplisse qu'après un exercice des

[1] Sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum : similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum, unde in III° *de Anima*, dicitur quod objectum intellectus est quod quid est. (III p. qu. 57. a. 1.)

[2] Quamvis sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam actus sui, nec proportionem ejus ad res, et ita nec veritatem ejus... sensus autem qui inter cœteros est propinquior intellectuali substantiæ redire quidem incipit ad essentiam suam,... non tamen completur ejus reditio... quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. (*De Verit.*, qu. 1. a. 9.)

[3] Quia intellectus non mittit ad aliquid aliud conceptiones suas, sicut facit sensus, hinc est quod potest super actus suos reflecti, cum vult, quod non potest sensus; non enim intellectus utitur medio corpore, cujus non est percipere quod in eo fit. (*De Natura verbi intel.*, Opuscul. 13, c. II.)

[4] In luce primæ veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri sive naturale, sive gratuitum nihil aliud est quam quædam impressio veritatis primæ. (I p. qu. 88. a. 3. ad 1.)

sens [1], il est vrai de dire avec Aristote « qu'il n'est point de soi attaché à un organe corporel, et qu'il est par sa nature séparable du corps [2]. » Il y a donc une supériorité incontestable de l'entendement sur le sens. Mais on serait dans une profonde illusion si l'on prenait la connaissance intellectuelle pour une connaissance parfaite et absolue. Sans doute, elle pénètre jusqu'à l'essence des choses, elle nous donne une science immuable des choses mobiles et changeantes, elle saisit l'universel, elle est susceptible d'un développement illimité, autant d'avantages qui n'appartiennent pas au sens ; mais l'entendement a besoin pour accomplir son acte d'avoir recours aux « espèces » ou images conservées dans l'esprit [3]; il ne peut représenter par une seule notion une essence et ses caractères individuels, car toute définition doit énoncer le genre et la différence ; il est donc réduit à décomposer ce qui avait d'abord été saisi comme un tout dans un acte de simple appréhension [4]. Quand cette connaissance est trop générale et qu'elle se borne aux seules notions, elle est nécessairement confuse et indistincte [5]. Si l'entendement humain est susceptible d'un perfectionnement illimité, il est certain que ce développement est successif, et n'atteindra jamais à la

[1] Intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus ; se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium. (*De Verit.*, qu. 10. a. 6. ad 7[m]).

[2] Dicit enim (Aristoteles) separatus intellectus, quia non habet organum sicut sensus... quia anima humana propter suam nobilitatem supergreditur facultatem materiæ corporalis et non potest totaliter includi ab ea. Unde remanet et aliqua actio in qua materia corporalis non communicat. (*De Anim.*, lib. III, lect. 7. Cf. Bossuet, *Connaiss. de Dieu*, c. I.)

[3] Necesse est ad hoc quod intellectus intelligat actu suum objectum proprium quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. (I p. qu. 84. a. 7.)

[4] Intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem, divisionem et ratiocinationem, non componendo et dividendo, et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis. (I p. qu. 85. a. 5.)

[5] Intellectus noster non potest cognoscere illas species numerorum et figurarum , nisi forte in genere et in principiis, quod est cognoscere in potentia et confuse. (I p. qu. 86. 2.)

connaissance absolue et simultanée de tout l'être réel et possible [1].

Il est facile de conclure de ce qui précède que l'on ne saurait confondre les sens et l'entendement sans porter une atteinte grave à la méthode de détermination des facultés de l'âme. C'est pourtant ce qu'a fait Malebranche, lorsqu'il a dit : « Par le mot de sens nous n'entendons rien autre chose que l'entendement apercevant quelque chose, à l'occasion de ce qui se passe dans les organes de son corps [2]. »

L'entendement porte différents noms dans saint Thomas, *mens*, *spiritus*, *intellectus*, *ratio*. *Mens* désigne surtout la faculté qu'a l'entendement de conserver les « espèces intelligibles, » la faculté de penser [3]. *Spiritus* signifie, au sens propre, impulsion, principe de mouvement; il exprime surtout l'immatérialité du principe pensant [4]. *Intellectus* en français *intelligence* et *entendement* est la faculté de connaître ce qu'il y a d'intime dans les choses, c'est-à-dire leur essence [5]. Il désigne aussi la faculté des premiers principes, tant spéculatifs que pratiques. *Ratio*, la raison, représente plus spécialement les mouvements discursifs de l'entendement [6]. Mais ces mouvements de la raison, qui ont pour fin l'acquisition de la connaissance et de la science, sont des

[1] Infinitum cognosci non potest actu nisi omnes ejus partes numerentur, quid est impossibile. Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. (I p. qu. 86. c. II.)

[2] *Rech. de la vér.*, liv. I, c. I, n. 1. Edit. Charpentier. Paris, 1842.

[3] Species conservatæ in intellectu possibili in eo existunt habitualiter, quando actu non intelligit. (I p. qu. 84. a. 7.) — Dijudicare vel mensurare est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen *mentis*. (I p. qu. 79. a. 5. ad 4.)

[4] Nomen *spiritus* in rebus corporeis impulsionem quamdam et motionem significare videtur; nam flatum et ventum spiritum nominamus. (I p. qu. 36. a. 1.)

[5] Nomen *intellectus* quamdam intimam cognitionem importat; dicitur enim intelligere quasi *intus legere*. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus... Cognitio intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. (2ª 2æ qu. 8. a. 1. Cf. I p. qu. 75. a. 10 et 11.)

[6] Dicendum quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversæ potentiæ. Quod manifeste cognoscitur si utriusque actus consideretur. Intel-

opérations difficiles et compliquées dans lesquelles l'erreur est toujours possible. Voilà pourquoi saint Thomas attribue la faillibilité à la raison, tandis qu'il affirme l'infaillibilité de l'entendement [1].

Dans notre analyse de l'acte intellectuel, nous avons à rechercher tout d'abord comment l'entendement passe de la puissance à l'acte et quel est l'objet saisi par la première connaissance ; puis nous examinerons comment se produit l'acte second ou l'acte de la réflexion et enfin quels sont les objets que nous connaissons par cet acte.

§ 1. *Comment l'entendement entre en activité.*

Avant de produire l'acte qui leur est propre, les facultés de connaître n'ont qu'un être imparfait, ne sont que de pures puissances. L'âme ne connaît pas tant que les facultés n'ont point accompli d'acte de la connaissance. Cependant, les scolastiques, après Aristote et saint Thomas, enseignent qu'il y a une situation intermédiaire entre la puissance et l'acte. Cette situation a été appelée par Aristote ἕξις, [2] *habitus*, c'est-à-dire une disposition des facultés intellectuelles à bien ou mal produire leur acte. Cette disposition est stable et durable ; de là, on ne saurait appeler *habitudes* les dispo-

ligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere ; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud... Patet ergo quod *ratiocinari* comparatur ad *intelligere*, sicut *moveri* ad *quiescere*, vel *acquirere* ac *habere*. (I p. qu. 75. a. 8.)

[1] Lumen rationis humanæ quæ potest errare. (I p. qu. 1. a. 5.) — Intellectus semper est rectus, secundum quod est principiorum. (I p. qu. 17. a. 3.) Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse est ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri quod sint per se vera. Nullus enim potest per se opinari contraria eorum. (*In Analyt. Post.*, lect. 19.) Nihil autem possumus veritatis cognoscere, nisi ex primis principiis et ex lumine intellectuali, quæ veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primæ veritatis, quia ex hoc etiam habent quamdam immutabilitatem et infallibilitatem. (*Quodlib.*, qu. 4. a. 7.)

[2] *Metaph.*, lib. IV, c. XX.

sitions bonnes ou mauvaises qui appartiennent aux facultés végétatives et sensitives, et qui se modifient ou changent facilement. Les facultés intellectuelles au contraire ont des habitudes, parce qu'elles ne sont déterminées ni à un seul objet ni à un seul mode d'opération [1]. Saint Thomas considère donc l'*habitus* comme une entité surajoutée à la puissance, par laquelle cette puissance est perfectionnée dans son opération [2]. La plupart des philosophes modernes nient les habitudes naturelles et ne les distinguent pas des habitudes acquises ; mais il est un fait évident, c'est précisément celui qui se produit dans l'acquisition des premiers principes ; l'esprit les acquiert en vertu d'une habitude ou disposition naturelle de l'entendement qui a donné naissance aux diverses sciences. Il est d'ailleurs impossible d'expliquer la formation d'habitudes acquises, si l'on ne suppose dans l'âme l'existence d'habitudes naturelles.

« S'il n'y avait point une habitude qui incline l'entendement à un acte identique, il faudrait à chaque opération intellectuelle recommencer la recherche des premiers principes, comme le fait celui qui veut traiter scientifiquement quelque objet, sans avoir acquis l'habitude de la science, ou accomplir les actes d'une vertu, sans que l'habitude les lui rende faciles [3]. » Il y a en effet des puissances purement actives ; il en est d'autres qui sont purement passives, c'est-à-dire mues et poussées à un acte qui est toujours le même ;

[1] *In III Sent.* Dist. 23. qu. 1. a. 1. Patet ergo quod potentiæ naturales, quia sunt ex ipsis determinatæ ad unum habitibus non indigent. Similiter etiam nec apprehensivæ sensitivæ... Potentiæ vero altiores et universaliores, cujusmodi sunt potentiæ rationales, non sunt limitatæ ad aliquid unum vel objectum, vel modum operandi, oportet ut rectificentur... per modum qualitatis inhærentis...

[2] Habitus significare videtur aliquid potentiæ superadditum, quo perficitur ad suam operationem. (*De Verit.*, qu. 20. a. 2.)

[3] Nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper cum necesse fuerit operari, præcedere inquisitionem de operatione ; sicut patet de eo qui vult considerare, nondum habens scientiæ habitum , et qui vult secundum virtutem agere, habitu virtutis carens. (*Quæst. disput., de Virtut. in comm.*, qu. 1. a. 1.)

il y en a enfin qui sont à la fois actives et passives, c'est-à-dire qui donnent et reçoivent l'impulsion. Ce sont les puissances rationnelles. Leur acte n'est point déterminé à un objet identique. Elles agissent comme il convient à des puissances raisonnables. Toutefois, pour régulariser cet acte, elles reçoivent non point une impulsion, mais une *disposition* latente et stable, qui tout en les laissant maîtresses de leur acte, les met pourtant à même de le produire facilement quand le moment est venu [1].

Tel est précisément l'*habitus primorum principiorum* qui s'élance à l'acte, *prorumpit in actum*, dès que le sujet veut connaître intellectuellement.

Mais comment s'accomplit cet acte?

Saint Thomas enseigne que pour connaître l'entendement suit un procédé analogue à celui qui est propre au sens. Pour qu'un objet soit vu, il faut d'abord qu'il soit présent au sujet sentant; qu'il soit lumineux; qu'il fasse impression sur la rétine de l'œil; que l'acte de voir soit déterminé par cette image rétinienne.

Supposons donc une sensation antérieurement accomplie, car « notre connaissance intellectuelle tout entière dérive du sens [2]; » l'image de l'objet demeure dans le sens intérieur de l'imagination, c'est-à-dire dans cette même âme qui est non-seulement sensitive, mais encore intellective et pourvue d'un entendement. Mais cette image n'est point actuellement un élément intellectuel, car elle est encore matérielle et contenue dans un sens lié à un organe corporel. Elle demeure donc comme invisible pour l'entendement; elle est obscure et seulement visible en puissance, aussi longtemps que l'entendement ne l'a point éclairée.

L'*habitus* de la puissance intellectuelle dispose cette puis-

[1] *Ibid.*; Cf. *de Anim.*, III, lect. II; *de Verit.*, qu. 10. a. 8.

[2] Cum cognitio intellectus nostri tota derivetur a sensu, id quod cognoscibile est a nobis a sensu, est primum notum nobis quam id quod est cognoscibile ab intellectu... (*In Boet. de Trinit.*, qu. 1. a. 3.)

sance à accomplir son acte ; or la puissance intellectuelle est en elle-même une puissance active et n'a pas besoin pour agir de recevoir une impulsion qui lui communique sa vertu. Donc, par une action qui lui est propre, elle projette sa lumière sur cette image intérieure, et en fait ressortir l'élément intelligible qui y est contenu en puissance. C'est ce premier *trait idéal* qui est reçu dans la faculté intellectuelle, et qui détermine l'entendement à produire son acte [1].

Telle est sur ce point important la doctrine de saint Thomas, enseignée déjà par Aristote [2], et amenée dans le Docteur angélique à une espèce d'évidence immédiate. La valeur de cette explication repose tout d'abord sur un premier fait : c'est que les choses sont intelligibles avant l'acte intellectuel qui les saisit. Or, elles ne peuvent en dernière analyse être intelligibles que par l'acte d'un entendement infini, source, principe, règle suprême, mesure exacte de tout ce qui est intelligible et qui les a faites conformes à son essence.

Elle repose encore sur la double fonction de la puissance intellectuelle qui avait déjà été décrite par Aristote et caractérisée par deux noms parfaitement choisis, bien qu'ils n'aient plus leurs équivalents dans la langue moderne. L'entendement est actif de sa nature, il ne saurait être mû, comme puissance inorganique, par un objet matériel ; il faut donc admettre qu'il a une fonction propre d'agir sur un objet

[1] Est ergo in anima nostra invenire potentialitatem respectu phantasmatum, secundum quod sunt repræsentativa determinatarum rerum ; et hoc pertinet ad intellectum possibilem, qui, quantum est de se, est in potentia ad omnia intelligibilia ; sed determinatur ad hoc vel aliud per species a phantasmatibus abstractas. Est etiam in anima invenire quamdam virtutem activam, immaterialem, quæ ipsa phantasmata a materialibus conditionibus abstrahit ; et hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus agens sit quasi quædam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo. Unde Philosophus dicit, III *de Anim.*, quod intellectus agens est ut habitus quidam et lumen... Et hujusmodi simile quodammodo apparet in animalibus videntibus de nocte, quorum pupillæ sunt in potentia ad omnes colores ; in quantum nullum colorem habent determinatum in actu, sed per quamdam lucem inditam faciunt quodammodo colores visibiles in actu. (*Quæst. disput. de Anim.*, a. 5.)

[2] *De Anima*, lib. III, c. IV.

déterminé, de le *créer* [1] pour ainsi dire, d'en faire jaillir et resplendir la forme intelligible. Il est, comme l'a dit Aristote, le νοῦς ποιητικὸς, τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς [2]. C'est cette fonction de l'entendement qui s'exerce la première, et qui a été appelée par les scolastiques *intellectus agens* [3]. Saint Thomas s'est longuement occupé de cette faculté, au sujet de laquelle Averroës, l'auteur du *Grand commentaire* sur Aristote, avait répandu les plus dangereuses erreurs [4]. Pour le philosophe arabe l'*intellectus agens* était une substance séparée, différente de l'âme et de Dieu, subsistant par elle-même, dont la lumière éclairait les images intérieures des sens, en abstrayait l'élément intelligible et déterminait l'acte de l'entendement appelé *possible* ou réceptif, qui était l'acte même de la connaissance intellectuelle. Mais au fond de cette théorie se cachait le panthéisme. Cet entendement qui connaissait en nous n'était pas notre entendement. Pour certains partisans d'Averroës il n'était autre que Dieu, « la vraie lumière qui illumine tout homme venant dans ce monde. » C'est là ce que professaient, au temps de saint Thomas, certains auteurs catholiques [5]; c'est là ce qui fut plus tard répété par Malebranche. Saint Thomas

[1] Πασᾶ διάνοια ἢ πρακτικὴ, ἢ ποιητικὴ, ἢ θεωρητίκη. (*Metaph.*, lib. V, c. I. Edit. Didot, tom. II, p. 534.)

[2] *De Anima*, lib. III, c. IV. — Modus autem quo sensus visus videt, est in quantum species visibilis in actu per lumen formatur in visu; unde transferendo nomen visionis ad intellectum, proprie intelligendo videmus, quando per lumen intellectuale ipsa forma intellectualis fit in intellectu nostro. (*In III Sent.*, Dist. 24. qu. 1. a. 2, ad 1m.)

[3] Oportet igitur quod sit aliquid agens quod species in potentiis sensitivis existentes faciat intelligibiles actu. Hoc autem non potest facere intellectus possibilis : ipse enim magis est in potentia ad intelligibilia quam intelligibilium activus. Necesse est igitur ponere alium intellectum qui species intelligibiles in potentia faciat intelligibiles actu, sicut lumen facit colores visibiles potentia esse visibiles actu; et hunc dicimus *intellectum agentem*. (*Compend. Theol.*, c. LXXXIII.)

[4] *C. Gent.*, lib. III, c. XLIII et XLV.

[5] Quidam catholici posuerunt quod intellectus agens sit ipse Deus, qui est lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum (*Qu. disp. de Anim.* a. 5.)

combattit ces erreurs dans ses principaux ouvrages et enseigna sur l'*intellectus agens* la doctrine suivante :

Les images intérieures, *phantasmata*, qui représentent les objets individuels, sont dans un sens intérieur, dans l'imagination et n'ont par conséquent qu'un mode d'existence organique; elles ne peuvent faire impression sur l'entendement, faculté inorganique. Mais par la vertu de l'*intellectus agens*, c'est-à-dire par la lumière de la raison, il se fait une sorte de ressemblance idéale de l'objet dans l'entendement. C'est le résultat de la projection de la lumière intellectuelle sur les images. Il faut remarquer que ces images intérieures sont dans l'âme, dans laquelle est aussi l'*intellectus agens* qui les enveloppe et les pénètre de la lumière intellectuelle. Cette lumière fait ressortir le trait intelligible qui est dans ces images, de manière que la forme de l'objet, dégagée des caractères individuels, est imprimée dans l'entendement. La fonction de l'*intellectus agens* est donc double : il éclaire les images intérieures et il dégage le trait intelligible du sein des conditions individuelles de l'objet. Ce trait intelligible, *species intelligibilis*, est apte à être reçu dans l'entendement et à déterminer l'acte de cette faculté, qui est un acte de réceptivité active. Ce n'est point la lumière intellectuelle, ce n'est pas non plus le trait intelligible, mais c'est l'objet lui-même qui est connu intellectuellement [1]. La connaissance intellectuelle est immédiate et directe. Elle n'est indirecte, réflexe, médiate que lorsque l'objet est vu par le moyen de son idée, comparé à des choses analogues, différentes, contraires, dans les catégories de genre et d'espèce, dans l'artifice d'une définition.

[1] I p. qu. 85. a. 1. ad 3^m; Cf. *de Potent. anim.*, Opusc. 40, c. VI; *Quodlib.* VIII, a. 1. In visione intellectiva triplex medium contingit esse : unum *sub quo* intellectus videt, et hoc est in nobis lumen intellectus agentis. Aliud medium est *quo* videt; et hoc est species intelligibilis, quæ intellectum possibilem determinat... Tertium medium est *in quo* aliquid videtur, et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus... Primum ergo medium et secundum non faciunt mediatam visionem... sed tertium medium facit mediatam visionem.

L'analyse de l'acte intellectuel nous fait donc distinguer en lui deux actes et dans l'acte premier deux temps ou *moments*. L'âme intellective, cause radicale et fondamentale de l'acte d'entendre, est constituée avec ses différentes puissances, et se trouve avant l'acte de connaître, dans l'acte premier appelé aussi l'acte d'existence; son entendement encore en puissance de connaître, est dans l'acte premier *éloigné*. Quand ce même entendement est *informé*, c'est-à-dire modifié par l'espèce intelligible, il est dans l'acte premier *prochain*; enfin, quand il produit l'acte de connaître, c'est-à-dire quand il saisit l'élément intelligible de l'objet, et forme l'idée de l'objet, il accomplit l'acte *second*.

L'existence de l'*intellectus agens* est considérée par saint Thomas comme un fait d'expérience intérieure. Voici son argumentation qui nous paraît victorieuse :

Ce ne sont pas les objets purement intelligibles qui sont l'objet propre et immédiat de l'entendement dans la condition présente de l'homme. Deux faits l'établissent péremptoirement : le premier, c'est que nous sommes obligés d'avoir recours à des représentations sensibles pour concevoir et expliquer les choses purement intelligibles [1]; le second, c'est que nous n'arrivons à notre connaissance imparfaite des choses immatérielles que par des analogies et des ressemblances tirées des choses matérielles [2]. De là, cette conséquence énoncée tant de fois par saint Thomas : l'objet propre et premier de l'entendement dans la condition présente de l'homme n'est pas le pur intelligible, mais la nature des choses matérielles [3]. Or, les choses matérielles

[1] Quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. (I p. qu. 84. a. 7.)

[2] Per naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem intellectus ascendit. (*Ibid.*)

[3] Primum autem quod intelligitur a nobis, secundum statum præsentis vitæ est quidditas rei materialis, quæ est nostri intellectus objectum , ut multoties supra dictum est. (I p. qu. 88. a. 3.)

ne peuvent agir sur une faculté inorganique comme l'entendement. Et pourtant nous trouvons en nous des connaissances touchant les choses matérielles qui dépassent la limite de ce que nous en pouvons connaître par les sens [1]. Ces connaissances ont un caractère d'universalité, d'immutabilité, de nécessité, de certitude absolue. Il faut donc que ces connaissances aient été formées en nous par les actes d'une faculté spéciale supérieure aux sens ; c'est précisément cette faculté qui est l'*intellectus agens*, ou la faculté formatrice des idées. Et « nous connaissons cette faculté par expérience, quand nous percevons l'acte volontaire d'abstraction qui tire les natures générales des conditions particulières, ce qui est rendre les choses actuellement intelligibles [2]. »

Cependant cette faculté de rendre les choses actuellement intelligibles n'est pas absolue et indépendante [3], elle est au contraire imparfaite, participée, dépendante. Plusieurs faits le prouvent : d'abord, elle ne comprend pas toutes choses ; puis, même dans les choses qu'elle saisit, elle procède par voie de développement successif, allant de la puissance à l'acte, et se mouvant d'une vérité à une autre. Il y a donc un entendement supérieur à l'entendement humain, par lequel ce dernier est rendu intelligent, non en ce sens que Dieu fasse des « espèces intelligibles, » innées en lui, mais en ce sens que par la lumière de la raison, l'entendement humain puisse

[1] Nihil corporeum imprimi potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum ; sed requiritur aliquid nobilius... illud superius et nobilius agens vocat *intellectum agentem*. (I. p. qu. 84. a. 6.)

[2] Oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu... Ex hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus : quod est facere actu intelligibilia. (I p. qu. 79. a. 4.)

[3] Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis... Habet etiam imperfectam intelligentiam, tum quia non omnia intelligit, tum quia in his quæ intelligit de potentia procedit ad actum. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo. (I p. qu. 75. a. 4.)

acquérir les premières connaissances et former les premiers jugements. Donc en regardant vers la cause première qui nous rend intelligents, nous pouvons appeler notre entendement une « participation, » une « ressemblance participée, » une « impression, » de la lumière incréée qui est Dieu même [1]; mais nous devons nous garder de dire que notre lumière intellectuelle est Dieu ou quelque chose de Dieu; nous devons repousser aussi cette autre pensée « que l'être qui est dans toutes les choses et qui est saisi dans notre première connaissance intellectuelle, est l'être de Dieu, » ou « que les natures générales individualisées dans les êtres qui existent ne sont pas réellement distinctes de Dieu. » Ces diverses propositions qui ont été soutenues par les ontologistes et les panthéistes sont inconciliables avec la doctrine de saint Thomas. L'hypothèse de plusieurs idées *innées* qui *informeraient* l'entendement avant tout acte intellectuel, ou de la seule *idée innée de l'être indéterminé*, telle que l'a soutenue Rosmini Serbati sont inconciliables avec les textes de saint Thomas et avec l'ensemble de sa doctrine sur la connaissance intellectuelle [2].

La doctrine des idées innées détruit la valeur objective de nos connaissances, et ne saurait se préserver de l'écueil du subjectivisme. En prenant son point de départ dans l'âme et non point dans un objet extérieur et sensible, la première connaissance demeure inexpliquée, car elle suppose une puissance qui se meut elle-même pour passer à l'acte. En

[1] Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quædam participata similitudo luminis increati. (I p. qu. 84. a. 5.) — Ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis. (*C. Gent.*, lib. III, c. LXVII.) — Hujusmodi autem rationis lumen quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quædam similitudo increatæ veritatis in nobis resultantis. (*De Verit.*, qu. 11. a. 1.)

[2] Intellectus quo anima intelligit non habet species naturaliter inditas, sed est in potentia in principio ad hujusmodi species omnes. (I p. qu. 84. a. 3.) — In prima operatione (intellectus) est aliquod primum quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquod hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. (I p. qu. 85. a. 5.)

outre, cette hypothèse nie plus ou moins la valeur de la connaissance sensitive; enfin, l'application que fait l'esprit des idées innées aux objets de la perception ou du raisonnement est tout arbitraire et n'a aucun fondement dans la réalité. Dans cette hypothèse il devient impossible de savoir s'il existe des êtres réels, impossible d'appliquer avec certitude à quoi que ce soit ces idées qui *informent* l'entendement, sans qu'elles soient le produit de cette faculté. Le scepticisme est donc au fond de cette hypothèse.

§ 2. *Doctrine de saint Thomas sur les universaux.*

En déterminant les conditions d'exercice de l'acte intellectuel, saint Thomas a répété maintes fois que l'entendement n'accomplit point son acte sans se tourner vers les images reçues dans le sens intérieur. C'était suffisamment dire que l'être particulier qui est l'objet propre du sens est connu avant l'être universel. Il y a pourtant dans chaque objet particulier, une nature communicable à plusieurs, et qui peut être abstraite de plusieurs par l'acte intellectuel [1].

Quelle est la valeur de ce produit intellectuel? Où notre entendement voit-il ces *universaux*?

Saint Thomas écarte d'abord la réponse de Platon qui suppose que les universaux sont séparés des objets, et qu'une réminiscence de ces universaux vient à notre esprit, à propos de la perception des choses particulières [2]. Il écarte aussi implicitement l'opinion soutenue plus tard par Malebranche et les ontologistes, que c'est en Dieu ou dans l'essence divine que nous voyons ces universaux. Tout ce qui est en Dieu, dit saint Thomas, est de la nature divine. Or les universaux réalisés dans les êtres particuliers sont créés,

[1] Intelligit enim intellectus possibilis noster aliquid quasi unum in multis et de multis. (*Qu. disp. de Anim.*, a. 4.)

[2] I p. qu. 84. La doctrine platonicienne des formes séparées est combattue dans chacun des articles de cette question 84.

quant à leur matière et quant à leur forme ; ils n'ont donc rien de la nature divine. Jean Scot Erigène, Amaury de Chartres, David de Dinant avaient plus ou moins professé ces impiétés : *Omnia unum, omnia esse Deum* ; mais S. Thomas réprouve leur erreur. L'immutabilité, l'éternité des essences ou natures universelles, aussi bien que leur unité, leur intelligibilité et leur vérité ne sont ni la vérité, ni l'éternité, ni l'immutabilité de la nature divine ; mais seulement une vérité, une éternité, une immutabilité participée, analogique, comme il convient à des créatures, à des copies de l'essence divine [1].

Saint Thomas n'écarte pas avec moins de précaution le réalisme empirique de Guillaume de Champeaux et de Gilbert de la Porrée. Ces auteurs affirmaient que les universaux sont dans les individus, comme universaux. D'après eux, toute la nature humaine est dans Socrate, toute la nature humaine est dans Platon ; le fond de tous les individus est le même ; l'individualité n'est qu'un caractère superficiel. Saint Thomas affirme au contraire que chaque individu a sa nature propre, numériquement distincte, laquelle en s'individualisant ne demeure point une nature universelle en acte, mais est une nature singulière, particulière, pour laquelle c'est une chose accidentelle et non essentielle d'être universalisée par l'entendement [2].

Mais est-il vrai, comme l'affirment certains critiques [3],

[1] *In I Sent.*, Dist. 2, qu. 1. a. 3. solut. 4. quæstiuncul.

[2] Ratio speciei accidit naturæ humanæ, ut est in intellectu. (*De Ente et Essent.*, c. IV.) — Quod humanitas apprehendatur sine conditionibus individuantibus... accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu. (I p. qu. 85. a. 2. ad 2.) — Falsum est dicere quod natura hominis, in quantum hujusmodi habeat esse in hoc singulari ; si enim esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, non esset unquam extra hoc singulare. (*De Ente et Essent.*, c. IV.)

[3] De Gérando, dans son *Hist. compar. des syst. de philos.*, affirme positivement que saint Thomas est un conceptualiste. M. Hauréau dans son *Histoire de la phil. scolastique*, répète la même appréciation. M. Jourdain dans sa *Philos. de S. Thomas*, tom. I, p. 265, s'exprime ainsi : « On le croirait nominaliste, à prendre isolément certains textes, où il paraît considérer l'uni-

que saint Thomas ait professé un conceptualisme peu différent de celui d'Abailard, ce qui lui assigne nécessairement une place parmi les nominalistes?

Nous le nions formellement. Il suffira pour bien établir notre sentiment de rappeler en peu de mots l'histoire du nominalisme, afin de mieux comprendre quelle dut être la situation doctrinale de saint Thomas dans la question des universaux.

Boèce, qui avait d'abord soulevé la question des universaux, l'avait résolue dans le sens d'Aristote [1], comme il le dit dans son Commentaire sur Porphyre : *Aristotelis sententiam executi sumus* [2].... Voici le résumé de cette solution : « Il y a des natures qui peuvent être communes à plusieurs objets. L'entendement les saisit dans les êtres corporels et sensibles. Il les saisit à travers, *præter*, les conditions individuelles, analyse leur notion et détermine leurs attributs [3]. »

Cette solution indiquait d'une manière un peu obscure, il est vrai, la différence qu'il est nécessaire de faire entre l'universel saisi directement par la simple appréhension de l'esprit, et cet universel considéré dans une opération réflexe qui consiste à analyser, à comparer, afin de former une définition. Dans le premier cas, l'objet saisi par l'esprit est une réalité, une nature, une essence individualisée; dans le

versel comme une abstraction verbale. » Prantl, dans son *Hist. de la logique* (Munich, 1870), accuse positivement saint Thomas de dualisme dans sa doctrine sur les universaux et prétend que son réalisme tempéré implique une contradiction. M. Delaunay, auteur d'une thèse intitulée : *S. Thomæ de origine idearum doctrina* (Paris, 1876), nous représente saint Thomas comme *onere gravatum, subtilissimis distinctionibus abutentem, ut ex angustiis, in quas se ultro inclusit, tandem evadat, et quæ accipere profitetur, interpretatione mutantem aut omnino abolentem.* » Il compare le procédé de saint Thomas à un tour d'escamotage, *illis ludis quibus histriones quidam, e lagena quam adstantibus cunctis aqua impleverunt, vinum aut quemdam liquorem educunt* (p. 61).

[1] Ἡ δὲ ἐπιστήμη τῶν καθόλου, ταῦτα δ'ἔν ἄυτῃ πῶς ἔστι τῇ ψυκῇ. (*De Anima*, lib. II, c. v.)

[2] *In Porphyr. a se translat.*

[3] Sunt igitur hujusmodi res in corporalibus et sensibilibus rebus; intelliguntur autem præter sensibilia, ut eorum natura perspici et proprietas valeat comprehendi. (*Ibid.*)

second, l'objet immédiat et direct de l'esprit est une notion, un terme, un nom. On l'appelle communément un universel *logique*. Boèce n'avait point assez marqué la différence fondamentale qui distingue ces deux manières de considérer l'universel; de là, une double série de tentatives opérées par les opinions extrêmes, et aboutissant les unes à un réalisme excessif, les autres à un nominalisme mêlé de scepticisme.

Le livre intitulé *de Divisione naturæ*, composé par Jean Scot Erigène, qui jouissait d'une grande faveur à la cour de Charles-le-Chauve, contient un réalisme excessif. Il n'y a, dit l'auteur, qu'une seule nature, οὐσία, incréée, créante, non-créante et non-créée. Les genres, les espèces, les caractères individuels ne sont que des modes d'être de la substance unique, des idées divines, qui sont les formes des choses. Le reste n'est qu'une vaine apparence.

Le livre fut deux fois condamné par l'Église, d'abord en 1050 sous Léon IX, puis en 1225, sous Honorius III. Il provoqua une réaction nominaliste dont le premier auteur connu fut Henri d'Auxerre (881) dans son livre intitulé : *Gloses sur les catégories*. Mais ce fut surtout dans le courant du XI^e^ siècle que le nominalisme devint une doctrine fort répandue. Il fut enseigné par Roscelin, originaire de la Basse-Bretagne, et qui devint chanoine de Compiègne. Il ne nous reste de lui qu'une lettre à Abailard son élève; et nous sommes réduits à formuler sa doctrine d'après les textes de saint Anselme, d'Abailard et de Jean de Salisbury. Roscelin enseignait donc ceci : les universaux ne sont que des sons de la voix, *flatus vocis*. Il faut s'en tenir aux perceptions des sens. Il n'y a que des individus. Les différences entre les choses ne sont que dans notre pensée. Il n'existe point de nature humaine, mais seulement des hommes. Dans la sainte Trinité, il n'y a point une substance commune aux trois personnes. Mais la substance du Père engendre la propre substance du Fils ; puis le Père et le Fils engendrent la propre substance du Saint-Esprit.

Cette conséquence du nominalisme de Roscelin, qui est l'affirmation de trois dieux, amena la condamnation de son système, au concile de Soissons, en 1092. Depuis vingt ans environ Guillaume de Champeaux, grand écolâtre de Notre-Dame et fondateur de l'abbaye de Saint-Victor, enseignait à Paris un réalisme aussi excessif que le nominalisme de Roscelin. Sa formule, s'il faut en croire Abailard, était la suivante : l'universel est essentiellement, dans les objets particuliers. Sur les objections d'Abailard qui lui reprochait de ne laisser subsister entre les choses que des différences accidentelles, il aurait corrigé, dit-on, sa première formule et enseigné que l'universel est individuellement, *individualiter*, dans les objets particuliers. Cette doctrine eût été correcte.

La tendance d'Abailard à faire prévaloir la nature de l'individu se manifeste dans tout son enseignement. Il soutient qu'il n'existe que des individus. Il est contradictoire, disait-il, qu'une même chose soit à la fois individuelle et universelle, une et multiple. Donc l'universalité n'est qu'un point de vue, une conception de notre esprit, non point seulement arbitraire, car elle répond à une *convenance générale* des êtres entre eux; mais elle n'a point de fondement réel en dehors de notre esprit. Elle n'est qu'une forme subjective, relative; elle n'a aucun caractère absolu. C'était au fond le nominalisme de Roscelin.

A la suite du conceptualisme d'Abailard se produisit une nouvelle réaction vers le réalisme dans Adelard de Bath, Bernard de Chartres, Guillaume de Conches, Gauthier de Mortagne et surtout Gilbert de la Porrée. Le réalisme de ce dernier fut condamné au concile de Reims, en 1148, comme le conceptualisme d'Abailard l'avait été au concile de Sens, en 1140 [1].

Cependant la vraie doctrine sur les universaux fut ensei-

[1] Voir A. Stoeckl, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mayence, 1870.

gnée par saint Bernard et par Jean de Salisbury. On la trouve dans Alexandre de Halès et Jean de la Rochelle, dans Albert le Grand et dans son disciple saint Thomas d'Aquin. Après les condamnations qui avaient frappé soit le nominalisme soit le réalisme exagéré, les doctrines extrêmes devaient être écartées. Ce résultat s'imposait à saint Thomas, et ce docteur en tint soigneusement compte, en enseignant un réalisme modéré, qui fait la juste part du sujet et de l'objet dans la conception de l'universel.

Saint Thomas considère comme un fait capital et fondamental l'acte de l'entendement qui saisit l'universel dans le particulier. Il soutient que cet acte n'entraîne pas nécessairement une erreur parce qu'il sépare, parce qu'il dégage l'universel des conditions particulières où il est individualisé. Le sens opère d'une manière analogue; il saisit certaines qualités, il en laisse d'autres; il ne nous trompe pas en opérant ainsi. Ce n'est pas l'entendement qui introduit l'universel dans le particulier. Il y est de fait, mais *en puissance* seulement, avant l'opération de l'entendement. L'acte qui le saisit n'est pas le même que celui qui l'universalise. Le premier acte est direct, il saisit une nature, une essence qui n'est ni individuelle, ni universelle; il la saisit d'abord dans une espèce intelligible, et la forme en une parole intérieure, *verbum mentis*, qui est le terme de son action directe. Puis, la réflexion commence, les comparaisons d'objets semblables constituent des groupes, donnent lieu à noter des différences, et aboutissent à une définition [1].

Les textes de saint Thomas abondent sur cette matière. Rapportons d'abord ce texte qui établit directement que nous devons classer saint Thomas parmi les réalistes :

Humanitas enim est aliquid in re; non tamen habet ibi rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis com-

[1] Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi; hæc enim *secundo* intellectus intelligit, in quantum reflectitur supra seipsum, intelligens se intelligere, et modum quo intelligit. (*De Verit.*, qu. 7. a. 9.)

munis. Sed secundum quod accipitur in intellectu adjungitur ei per operationem intellectus intentio universalitatis [1].

Mais rien n'égale en clarté le passage suivant qui résume la doctrine de saint Thomas sur les universaux :

Cum dicitur universale abstractum duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus per simile videre in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore.... Similiter humanitas quæ intelligitur non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus (quod est ipsam abstrahi), ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturæ speciei et non individualium principiorum [2].

Dans un acte de l'entendement, dit saint Thomas, il y a deux choses : l'objet de cet acte et l'acte lui-même. Quand on parle de l'*universel abstrait*, il y a pareillement deux choses à entendre : la nature de l'objet et l'acte d'abstraire, puis d'universaliser. Cette nature de l'objet, pour laquelle c'est une chose accidentelle d'être abstraite et universalisée, n'existe que dans les individus. Mais l'acte d'entendre, d'abstraire, et le point de vue de l'universel, cela est dans l'entendement.

On voit clairement par ce texte que saint Thomas écarte d'une part l'opinion nominaliste et conceptualiste en affirmant que l'universel, *natura rei*, existe bien réellement dans les choses particulières, et d'autre part qu'il n'est, comme nature universelle, qu'une conception de l'esprit, soit acquise par un acte direct, *abstrahi*, soit considérée dans un acte réflexe, *intentio universalitatis*.

[1] *In I Sent.* Dist. 19. qu. 5. a. 1.
[2] I p. qu. 85. a. 2. ad 2[m].

§ 3. *Conséquences de la doctrine sur les universaux.*

Les conséquences de cette doctrine sont immenses. Elles garantissent la réalité des connaissances expérimentales et aussi la vérité des principes. Par l'acte d'entendement, en effet, nous connaissons des natures, des essences, des substances dans les conditions individuelles perçues par nos sens. Cet élément intelligible saisi par l'entendement est précisément la *forme* de ces objets particuliers. *Omnis forma de se universalis est*, dit saint Thomas. En étudiant la production de ces formes, leur subordination, leur immutabilité, leur perpétuité, nous connaissons un *ordre*, un *cours ordinaire* de la nature. Cet ordre n'est point absolument nécessaire et essentiel, mais bien plutôt contingent et accidentel, tout en demeurant immuable et invariable, relativement aux essences des choses. Voilà pourquoi les genres et les espèces de la nature demeurent dans leurs limites; voilà pourquoi aussi il existe une vraie science de la nature, solidement établie sur des faits d'expérience [1].

Mais il n'y a pas une moindre solidité dans les principes absolus. Ces principes sont formés en vertu d'une disposition innée de notre entendement pour l'acquisition des premières connaissances. La connaissance de l'être est la première qui soit acquise par un acte de simple appréhen-

[1] Saint Thomas a réfuté à l'avance la doctrine de l'évolutionisme qui renverse les bases de la science naturelle, de la morale et de la métaphysique, lorsqu'il a dit : « Dicunt quidam quod supra animam vegetabilem quæ primo inerat, supervenit alia anima, quæ est sensitiva : supra illam iterum alia, quæ est intellectiva : et sic sunt in homine tres animæ, quarum *una est in potentia ad aliam.* Quod supra improbatum est. (I p. qu. 7-6. a. 3.) Et ideo alii dicunt quod illa eadem anima quæ primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis quæ est in semine, perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva... sed hoc stare non potest. Primo quia nulla forma substantialis recipit magis et minus, sed superadditio majoris perfectionis facit aliam speciem in numeris; non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum. (I p. qu. 118. a. 2. ad 2^{m}.)

sion. La réflexion que fait l'esprit sur cette première connaissance donne lieu à la formation des premiers jugements qui se contrôlent tous par le premier principe : une même chose ne saurait en même temps être et n'être pas. C'est là la première loi de la pensée, le fondement suprême de toute démonstration et de toute science ; or, cette vérité n'est une loi de la pensée que parce qu'elle est une loi de l'être, et que notre entendement opère conformément à ce qui est en saisissant la nature des choses. Il en est de même du principe de causalité et du principe de substance. Ces premiers jugements ne sont point introduits dans notre âme par le langage ou par l'éducation, ou par l'opinion; ils ne sont pas le résultat d'un acte de foi aveugle à la véracité de notre intelligence, comme l'a prétendu le philosophe Jouffroy [1]; mais il y a simplement la vue immédiate de ce qui est, et l'impossibilité absolue pour notre esprit, quand il s'agit des premiers principes, de voir les choses autrement qu'elles ne sont.

Dans l'acquisition et le développement de la connaissance intellectuelle, saint Thomas fait une juste part au sujet et à l'objet, à la raison et à l'expérience. C'est un objet sensible qui est le point de départ de la connaissance intellectuelle. Les qualités sensibles ont été connues par les sens, avant que l'entendement ne saisisse l'être universel. Tout ce qui est principe constitutif d'un être, que ce soit un accident ou une substance, est aussi un principe de connaissance de cet être [2]. Il n'y a donc point de confusion possible entre les vérités qui se rapportent aux divers ordres de nos connaissances. Dans la doctrine de saint Thomas, l'expérience est non-seulement un point de départ, mais une base solide d'opération, un point d'appui en dehors duquel il est impos-

[1] *Mélanges philos.*, Paris, Hachette, 1860.

[2] Illud quod est principium essendi est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitæ, quia per sua principia res cognoscibilis est. (*De Verit.*, qu. 2. a. 7. ad 8m.)

sible de se tenir dans les plus sublimes considérations de la métaphysique. D'un autre côté, la dignité des vérités rationnelles n'est pas moins respectée. Saint Thomas maintient à la raison le contrôle des connaissances expérimentales, le droit de grouper les phénomènes et d'établir des classifications, de mesurer les conditions dans lesquelles s'accomplissent les mouvements et les changements, de déterminer les lois des phénomènes et d'en assigner les causes. Il affirme constamment le plus noble des priviléges de la raison, celui de s'élever jusqu'à la cause première, qui est placée en dehors des genres et des espèces et au-dessus des catégories.

§ 4. *De l'acquisition de nos diverses connaissances.*

La solution donnée par saint Thomas à la question des universaux contient implicitement la réponse à la question tant de fois soulevée de l'origine de nos idées. Nous allons appliquer cette solution à quelques-unes de nos principales idées. Voyons d'abord comment nous avons une idée des choses particulières.

Comme l'essence des choses matérielles est l'objet directement et immédiatement saisi par l'entendement, saint Thomas s'est demandé si nous connaissons par l'entendement les choses particulières, comme particulières, ou si nous ne les connaissons que d'une manière générale. Il répond que notre entendement ne saisit pas directement et immédiatement l'objet particulier matériel, car l'individu dans les choses matérielles est déterminé par la matière elle-même contenue sous certaines dimensions. Or, notre entendement ne connaît directement que la forme individualisée dans cette matière, et cette forme est une nature générale.

Mais après la formation du trait idéal de cet objet particulier, l'entendement a la faculté de revenir sur l'image inté-

rieure, d'en rapprocher l'espèce intelligible et de connaître ainsi indirectement, par suite d'une certaine continuité et d'une sorte d'unité du champ de la vision, l'image intérieure dans laquelle il saisit le trait idéal ou l' « espèce intelligible. » Cette espèce de connaissance (et nous parlons ici de la première connaissance intellectuelle d'un objet particulier) est en quelque sorte un intermédiaire entre la connaissance directe et la connaissance réflexe. Elle n'est point la connaissance directe, et elle diffère de la réflexion proprement dite, qui peut avoir lieu après cette première connaissance et par laquelle nous acquérons une connaissance générale des choses particulières, c'est-à-dire de ce en quoi consiste l'individualité de tel ou tel objet [1].

Vient ensuite la question de savoir comment nous connaissons les substances spirituelles.

L'entendement, qui connaît d'abord la nature des choses matérielles, est conduit comme par la main, *manuducitur* [2], à la connaissance des substances immatérielles. Nous avons une connaissance purement sensitive de l'âme, qui est l'objet du sens intérieur. Ce sens saisit directement certains actes de la vie végétative dans leur relation avec les sens, il saisit aussi les actes des différents sens. Mais l'acte de l'entendement qui saisit l'être de l'âme ne donne point à l'esprit le trait idéal ou l'*espèce intelligible propre* de l'âme. Cette vue

[1] Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem et per *quamdam* reflexionem potest cognoscere singulare. Quia sicut supra dictum est (qu. 84. a. 7.), etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III *de Anima*. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem *directe* intelligit; *indirecte* autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem : *Socrates est homo*. (I p. qu. 86. a. 1.) — In quantum intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum *continuationem* quamdam intellectus ad imaginationem. (*De Verit.*, qu. 2. a. 6.)

[2] Ex his quæ sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur; sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum. (*De Verit.*, qu. 10. a. 6.)

intérieure s'accomplit en vertu de la seule *présence de l'âme*; elle saisit l'existence de l'âme avec les actes de ses facultés [1]. Mais autre est la connaissance qui détermine la nature et le caractère de ces actes, et qui en infère la nature de l'âme elle-même. Une pareille connaissance est le fruit d'un long et difficile travail [2]. Elle est l'œuvre du raisonnement et de la réflexion. Or, cette réflexion n'est possible qu'à une substance spirituelle. En connaissant qu'elle connaît, elle revient sur elle-même, et se saisit elle-même et son acte, sans sortir d'elle-même. Dans cette espèce de connaissance il n'y a pas de mouvement, à proprement parler; voilà pourquoi on l'assimile à un repos, à une contemplation, et on l'appelle très bien une action *immanente* [3].

Toutefois, en connaissant les actes de l'âme, l'entendement ne saisit pas directement la nature de l'âme. C'est l'analyse des caractères de l'acte intellectuel qui nous fait connaître cette nature [4]. Nous raisonnons sur les divers éléments de cet acte, sur la nature de l'opération intellectuelle, sur le moyen qui détermine cette opération, sur les différences que présentent l'opération des sens et l'opération intellectuelle, et nous concluons que le sujet auquel appartient l'entendement est une substance incorporelle et spirituelle.

[1] I p. qu. 87. a. 1; cf. *de Verit.*, qu. 10. a. 8. Ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium actus ex quo mens percipit seipsam (*come a dire riflessa nella sua propria azione*, ait Zigliara) : et ideo dicitur se cognoscere per suam præsentiam.

[2] *Ibid.*

[3] Locutio hæc qua dicitur quod sciens se, ad essentiam suam *redit*, est locutio metaphorica; non enim in intelligendo est motus... unde nec proprie loquendo est ibi recessus aut reditus... Primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad objectum; deinde reflectitur super actum; et deinde super potentiam et essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex objectis, et potentiæ per actus... Formæ in se non subsistentes sunt super aliud effusæ et nullatenus ad se ipsas collectæ; sed formæ in se subsistentes ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo vel eis influendo, quod in se ipsis per se manent. (*De Verit.*, II. a. 2.)

[4] Naturam humanæ mentis ex actu intellectus consideramus. (I p. qu. 87. a. 1.)

§ 5. *Démonstration de la spiritualité de l'âme.*

Voici les raisonnements présentés par saint Thomas, en différents endroits de ses œuvres, pour établir la spiritualité de l'âme [1].

Tout être opère selon ce qu'il est. S'il opère d'une manière incorporelle, il est incorporel. Or l'opération intellectuelle est une opération à laquelle le corps n'a point de part. En effet, s'il était possible que le principe intellectif qui est en nous fût quelque corps que ce soit, il s'en suivrait que ce principe ne pourrait connaître aucun corps. Car aucun corps ne peut s'unir à un nouveau principe spécifique corporel sans perdre sa forme première et sans devenir autre chose.

La nature d'une faculté de connaître est déterminée par la manière dont elle reçoit « l'espèce » de l'objet connu, car cette espèce est pour elle le principe de son opération. Or

[1] I p. qu. 75. a. 2. — *C. G.*, lib. II, c. LXVII et LXIII. — *Opuscul*, I. c. LXXVIII. Impossibile est quod intelligere sit actus exercitus per organum corporale, sicut visio exercetur per oculum. Necesse est enim quod omne instrumentum virtutis cognoscitivæ careat illo genere rerum quod per ipsum cognoscitur, sicut pupilla caret coloribus ex sua natura... recipiens oportet esse denudatum ab eo quod recipitur. Intellectus autem est cognoscitivus omnium naturarum sensibilium. Si igitur cognosceret per organum corporale, oporteret illud organum esse denudatum ab omni natura sensibili ; quod est impossibile.

Item. Omnis ratio cognoscitiva eo modo cognoscitur quo species cogniti est apud ipsam, nam hoc est sibi principium cognoscendi. Intellectus autem cognoscit res immaterialiter, etiam eas quæ in sua natura sunt materiales, abstrahendo formam universalem a materialibus conditionibus individuantibus. Impossibile est ergo quod species rei cognitæ sit in intellectu materialiter; ergo non recipitur in organo corporali, nam omne organum corporale est materiale.

Idem etiam apparet ex hoc quod sensus debilitatur et corrumpitur ab excellentibus sensibilibus, sicut auditus a magnis sonis et visus a rebus valde fulgidis ; quod accidit quia solvitur organi harmonia. Intellectus autem magis roboratur ex excellentia intelligibilium ; nam qui intelligit altiora intelligibilium, non minus potest intelligere alia, sed magis. Si igitur intelligere hominis non sit per organum corporale, oportet quod sit aliqua substantia incorporea, per quam homo intelligat (Edit. Vivès, tom. XXVII, p. 26.)

l'entendement connaît les choses d'une manière incorporelle, c'est-à-dire par des espèces intelligibles, abstraites des conditions matérielles individuantes. Comme il est impossible que des espèces intelligibles soient reçues dans un organe corporel, il s'ensuit que le principe intellectif est lui-même incorporel et spirituel.

C'est un fait d'expérience que le sens est blessé et affaibli par des objets qui l'impressionnent trop fortement. Un bruit soudain et violent nous étourdit, nous assourdit. La vue souffre quand les yeux sont frappés par des objets trop éclatants. L'entendement au contraire est réjoui et fortifié par des objets intelligibles. Non-seulement il peut en saisir d'autres de même nature, mais il est disposé à des opérations encore plus difficiles. Donc il faut conclure que l'opération intellectuelle est accomplie, non point avec un organe corporel qui s'émousse, mais dans une substance incorporelle et spirituelle dont la propriété naturelle est d'entendre.

C'est donc par les actes de l'âme que nous parvenons à connaître son essence. Mais comme dans les conditions de la vie présente, nous devons nous tourner d'abord vers les choses matérielles et sensibles pour connaître les choses immatérielles et spirituelles, il s'ensuit que l'acte d'entendement qui a pour objet de déterminer l'essence de l'âme doit s'appliquer à saisir des ressemblances et des analogies entre certains faits sensibles et les actes de l'âme; afin de faire connaître la vraie nature de l'âme par des différences et des ressemblances avec ces faits [1]. Aristote rapporte les opinions des anciens philosophes sur l'âme; les uns ont dit qu'elle était du feu, de l'air, une harmonie, un nombre; les autres l'ont comparée à un pilote assis dans son navire, au

[1] Quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum præsentis vitæ, quod ad materialia et sensibilia respiciat, consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas, per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium. (I p. qu. 87. a. 1.)

conducteur d'un char traîné par deux coursiers; d'autres ont cherché des analogies entre les mouvements des choses sensibles et l'espèce de mouvement, *discursus*, accompli par l'entendement en allant des principes aux conséquences. On a comparé la réflexion à un *retour* sur soi-même, à un rayon de lumière replié vers son foyer; les diverses facultés de connaître aux fonctions accomplies par la main[1]. On a conclu que l'âme est une substance spirituelle, une forme simple[2]; qu'elle est unie au corps; qu'elle est le principe par lequel nous vivons, nous mourons, nous connaissons, soit par le sens, soit par l'intelligence. Son union avec le corps est immédiate; elle ne s'accomplit pas dans quelque partie du corps où l'âme aurait son siége, mais elle a lieu dans le corps tout entier et dans chacune de ses parties, de manière que le corps humain a son être substantiel dans l'âme seule. On exprime cette vérité en disant que l'âme est « la forme substantielle du corps[3]. » C'est par une union de cette espèce qu'est assurée l'unité de l'être humain. Dès que l'on sort de cette affirmation, il faut admettre dans l'homme un aggrégat de plusieurs principes simples, placés au service de l'âme. L'union de l'âme avec ces principes n'est plus une union substantielle, mais seulement une union de relation. Elle les ordonne, les dispose, les meut, sans les pénétrer de sa substance, sans les faire subsister en elle et sans leur communiquer sa forme propre. Dans cette condition, l'homme n'est plus une unité, mais un composé d'une forme substantielle qui est de l'âme, et de plusieurs autres formes substantielles appartenant aux divers principes simples qui constituent l'organisme humain. Il n'y a plus dans l'homme

[1] Aristote, *de Anima*, lib. I, c. II; lib. III, c. VIII; Cic., *Tuscul.*, lib. I, c. XVIII; saint Thomas, *de Verit.*, lib. II, a. 2.

[2] Anima est forma, sine substantia simplex. (*C. G.*, lib. II, c. LXXII.)

[3] Sic igitur et corpori humano, quod est inter omnia corpora inferiora nobilissimum..., secundum intentionem Aristotelis, substantia intellectualis unitur, non per aliqua phantasmata, sed *ut forma ipsius*. (*C. G.*, lib. II, c. LX.)

une forme et une matière unies pour constituer une même unité substantielle, mais *une* âme et *plusieurs* corps. Il y a là des conséquences extrêmement graves pour ceux qui prétendent concilier cette doctrine avec le respect de la doctrine religieuse sur la nature de l'homme [1].

§ 6. *Origine de nos principales idées.*

Mais la connaissance des choses matérielles et des substances spirituelles, suppose une première connaissance, la plus indéterminée et aussi la plus féconde, la connaissance de l'être, en tant qu'être, et sans aucune autre détermination. Cette connaissance est acquise par un acte direct de l'entendement [2]. L'acte de la réflexion en donne une analyse qui n'est autre que la métaphysique elle-même. Saint Thomas appelle encore cet être l'*être commun;* car il est attribué, par homonymie, à tout ce qui existe et peut exister. Il n'est ni universel, ni particulier, ni abstrait, ni concret, ni créé ni incréé, il est transcendental, c'est-à-dire en dehors des genres et des espèces, en dehors des catégories [3]. La connaissance intellectuelle ne présuppose pas l'idée de l'être, mais le premier acte intellectuel suffit pour l'acquérir. Et cet acte n'est point l'acte d'un autre entendement qui penserait en nous l'idée de l'être, mais c'est bien l'acte du sujet connaissant et formant cette idée par sa propre activité [4].

[1] Noscimus iisdem libris Guntheri lædi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, est anima eaque rationalis sit *vera, per se,* atque *immediata corporis forma.* (*Epist. Pii IX ad Episcop. Colon.*, 15 juin 1867.)

[2] Ens est primum quod cadit in apprehensione intellectus. (1ª 2æ, qu. 94. a. 2.)

[3] *De Ente et Essent.*, c. I.

[4] In prima operatione (intellectus) est aliquod primum quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquod hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. (I p. qu. 85. a. 5.)

Leibnitz est loin d'avoir professé pour la métaphysique ce dédain qui a prévalu malheureusement depuis l'époque de Descartes. Voici ce qu'il écrivait dans sa *Réforme de la philosophie première* : « Je vois la plupart de ceux qui se plaisent aux mathématiques mépriser la métaphysique, parce qu'ils trouvent dans celles-là la lumière, et dans celle-ci rien que ténèbres. La principale cause en est, je pense, que les notions générales et celles que l'on croit le mieux connues de tous, sont devenues par la paresse et la légèreté de l'esprit des hommes, ambiguës et obscures et il n'est pas douteux que le mal s'est étendu sur les autres sciences, qui sont subordonnées à cette science première et régulatrice. »

Il y a en effet une véritable science métaphysique qui a pour objet l'être, considéré d'abord dans son caractère objectivement intellectuel, abstraction faite de tout être particulier; puis l'être considéré selon ses caractères les plus généraux tels qu'ils se manifestent dans la plupart des êtres, soit corporels, soit incorporels. La première considération comprend le traité de l'être, la seconde l'étude des *catégories*.

Saint Thomas dans son prologue du commentaire sur la métaphysique d'Aristote détermine « l'être commun » *ens commune*, comme l'objet de la métaphysique. Cet être commun est saisi par l'entendement dans la première opération de l'esprit; il est le commencement de toute pensée, la condition essentielle de toute réflexion. Il n'est point cette conception appelée *être de raison*, pur élément logique, mais il est un élément ontologique, il a la même réalité objective que tous les universaux, c'est-à-dire une réalité intellectuelle avec un fondement dans l'objet, *cum fundamento in re*. En effet, dans tout être, il y a une essence, cette essence est saisie par l'esprit dans l'être actuel concret, contingent, tel que l'expérience le présente. Saint Thomas définit cette essence : *id cujus actus est esse*. Elle est *commune*, mais non point numériquement la même, dans toute nature, entité,

degré d'être, possibilité quelconque ; car rien ne peut échapper, dit saint Thomas, à cette essence de l'être [1].

Mais en déterminant l'être commun comme l'objet de la métaphysique, saint Thomas s'est appliqué à faire ressortir le caractère transcendental de cette première conception. En effet, l'être commun, l'être considéré en tant qu'être, n'est restreint par aucune détermination que l'on pourrait lui attacher, comme celle d'être incréé ou créé, d'être substantiel ou accidentel. Ces déterminations ne constituent pas un genre de l'être, mais constituent bien des êtres dans un mode d'exister [2]. C'est là ce que saint Thomas a mis hors de toute contestation. Par conséquent le terme d'être est appliqué par homonymie, par analogie, par une certaine ressemblance proportionnelle à des objets très-divers ; car, dans tout être, il y a une essence, c'est là ce que l'entendement saisit, c'est le caractère objectif de l'être commun.

Bien que l'on affirme l'être, de Dieu et des créatures, de la substance et de l'accident, cependant le terme d'être n'a pas le même sens, quand il est appliqué à ces divers objets. Autre est l'être de Dieu, autre, l'être des créatures ; autre est l'être de la substance, autre, l'être de l'accident. C'est là un point important de la métaphysique thomiste qui a été contredit par Scot. Scot a prétendu que pour l'entendement l'être n'a qu'un sens, une seule « formalité, » et que par conséquent nous l'affirmons d'une manière « univoque » et par synonymie de Dieu et des créatures, de la substance et de l'accident. Mais c'est là une grave erreur. Elle a son origine dans cette fausse supposition que l'idée de l'être est un produit de la réflexion et de la comparaison, une idée *géné-*

[1] Nihil potest esse, quod sit præter id quod intelligitur per ens. (*Cont. Gent.*, lib. I, c. XXV.)

[2] Enti non potest addi aliquid quasi extranea natura per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto, quia quælibet natura essentialiter est ens, unde etiam probat Philosophus in III *Metaph.*, quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. (*De Verit.*, qu. 1. a. 1.)

rale, abstraite, formée par les caractères communs aux divers êtres particuliers. Il est difficile en soutenant cette thèse de maintenir l'existence de la métaphysique. En partant de l'abstraction, il est impossible de rien démontrer sur la réalité. En donnant à l'idée de l'être une entité objective, il est impossible d'éviter le panthéisme [1].

Entre l'opinion de saint Thomas et celle de Scot, Rosmini a tenté une conciliation. Il a essayé de placer sa conception de « l'être idéal indéterminé. » Il suppose que cette conception est innée, qu'elle est la condition absolue, préalable de tout acte intellectuel. Mais la tentative de Rosmini a été malheureuse. Il est évident que si l'entendement reçoit comme une forme subjective la première idée, celle de l'être idéal indéterminé, il n'a plus d'autre fonction que d'appliquer cette idée aux objets. Par conséquent la connaissance est formée sans les objets, et se trouve dépouillée de son caractère objectif.

L'être a trois propriétés fondamentales, l'unité, la vérité, la bonté. La réflexion les découvre et les tire de cette première notion. L'affirmation de l'être, soit comme possible, soit comme existant, est une négation de la division [2]. La négation de la division, c'est l'idée de l'unité. L'idée du vrai est une relation de conformité entre l'entendement et un objet connu. Elle est à la fois subjective et objective [3]. L'idée du bien est une convenance aperçue entre le sujet connais-

[1] Est-il concevable que le docteur Frédault, dans son récent ouvrage intitulé : *Forme et matière*, s'oublie jusqu'à prétendre que c'est là le vice capital de la métaphysique d'Aristote, et par conséquent de celle des scolastiques (p. 250 et suiv.)? Aristote est coupable d'avoir « assimilé l'être de Dieu à l'être de la matière, » et saint Thomas qui a commenté Aristote a passé sa vie dans cette misérable confusion panthéistique.

[2] Negatio quæ est consequens omne ens absolute est indivisio. Unum nihil est aliud quam indivisio. (*De Verit.* qu. 1. a. 1.)

[3] Cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectæ, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur. (I p. qu. 16. a. 1.) — Intellectus per prius apprehendit ipsum ens et secundario intelligit se apprehendere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Unde, 1° ratio entis; 2° ratio veri; 3° ratio boni. (I p. qu. 16. a. 4. ad 2m.)

sant et un être auquel il tend [1]. Le bien est en effet ce que tout être désire. L'idée de pluralité est acquise après l'idée d'unité. C'est la connaissance de la division de l'être [2]. L'idée de pluralité nous amène à grouper les êtres et à les rapprocher selon leurs ressemblances. De là viennent les genres. Les différences spécifiques, c'est-à-dire les différences des *formes*, donnent les espèces [3].

« Le sens se complaît, dit saint Thomas, dans les choses qui ont la proportion voulue, et nous appelons « belles » les choses qui plaisent à notre vue [4]. » Quels sont donc les caractères que l'entendement découvre en analysant les choses belles? Il y en a trois : l'intégrité des parties, leur proportion harmonieuse, et enfin la clarté ou l'action lumineuse de l'objet [5].

Considérées dans leur essence, toutes les choses sont belles, mais il n'en est pas ainsi, si nous les considérons dans leurs conditions d'existence. Il y a alors, à partir d'un minimum de beauté et de bonté, des degrés qui nous permettent de classer les êtres selon leur perfection relative. Chaque être a sa perfection sous le triple rapport de sa disposition, de sa forme et de sa fin; il désire sa perfection; il doit l'atteindre sous ce triple rapport [6]. La vue de ce qui est imparfait nous élève au parfait. Le parfait précède l'imparfait dans

[1] Convenientiam entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum*, ut in principio *Ethicæ* dicitur : Bonum est quod omnia appetunt. (*De Verit.* qu. 1. a. 1.)

[2] Unum quod convertitur cum ente opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso. (I p. qu. 11. a. 2.)

[3] Ratio generis sumitur ab eo quod est materiale in re; sicut ratio differentiæ ab eo quod est formale. (*Metaph.*, lib. V, lect. 1.)

[4] Pulchra dicuntur quæ visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit. Quia sensus in rebus debite proportionatis delectantur, sicut in sibi similibus. (I p. qu. 5. a 4. ad 1[m].)

[5] Ad pulchritudinem tria requiruntur : primo quidem, integritas sive perfectio; quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt; secundo, debita proportio, sive consonantia, et iterum claritas, unde quæ habent colorem nitidum *pulchra* esse dicuntur. (I p. qu. 39. a. 8.)

[6] Triplex perfectio est, dispositionis, formæ et finis. Perfectio dispositionis... cum materia est perfecte ad formam disposita... perfectio formæ est potior... perfectio finis potior est quam secunda. (III p. qu. 2. a. 5.)

l'ordre de la nature et de la causalité ; l'imparfait précède le parfait dans l'ordre du développement de l'être et de la connaissance[1]. L'idée du tout est acquise par la division d'un objet en ses parties, l'idée du simple par la vue des choses composées ; l'idée de l'infini par la connaissance de la limite. Les changements qui ont lieu sous nos yeux, les mouvements que nous opérons dans notre corps et dans le monde extérieur nous font acquérir l'idée de cause[2]. Cette idée n'est pas, ainsi que l'ont prétendu Locke et Hume, la connaissance d'une simple relation de succession entre deux faits consécutifs. Nous savons très bien que le jour succède à la nuit, le beau temps à la pluie, et nous ignorons si l'un de ces phénomènes est cause de l'autre. D'un autre côté, nous savons que le feu est cause de la brûlure de la main, que les semailles sont la cause des moissons, que le père est la cause du fils[3]. Il suffit de la production d'un changement pour élever notre esprit à l'idée de la cause. Le principe de causalité n'est qu'une autre forme du principe de contradiction. Un effet sans cause serait un effet, et en même temps ne le serait pas. Le principe de la causalité intelligente ou de la finalité n'est pas moins inattaquable [4]. Ce n'est pas « nous qui inventons des fins, là où la nature ne met que des forces, » ainsi que le prétend Schopenhauer [5]. Le règne inorganique, le règne organique, le monde entier est le domaine de la finalité. La fin est à la fois cause et effet ; cause, dans l'intention de la cause première, effet, en tant qu'elle est un produit de la cause efficiente

[1] Perfectum est prius imperfecto, ordine naturæ ; sed e converso secundum viam generationis et temporis, ea quæ sunt imperfecta et in potentia, sunt priora. (I p. qu. 85. a. 3.)

[2] *Metaph.*, lib. V, lect. 2. 4. 6.

[3] Dicitur causa unde primum est principium permutationis et quietis ; et hæc est *causa movens*, vel *efficiens*. (*Ibid.*, lect. 2.)

[4] Agens non movet nisi in intentione finis : si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Hæc autem determinatio in rationali creatura fit per rationalem appetitum. (1ª 2æ, qu. 1. a. 2.)

[5] *Welt als Wille und Vorstellung.*

opérant par des moyens adaptés. La finalité constitue le caractère propre de toute cause intelligente qui entre en acte [1].

Certains philosophes, tels que Descartes [2] et les ontologistes [3], ont affirmé que la connaissance de l'infini précédait dans notre âme la connaissance du fini. Rien n'est plus faux. Ni la connaissance de l'être absolu, ni la connaissance de la cause absolue ne nous sont nécessaires pour connaître l'être relatif et les causes secondes. Selon la forme grammaticale, *infini* est un terme négatif, mais selon le sens qui est communément attribué à ce terme, et selon la valeur qu'il a dans notre mode de connaître, l'attribut d'infini exclut toute limite de l'être auquel il convient. Exclure la limite ne veut pas dire ajouter indéfiniment des unités à un nombre, des points à une ligne, des attributs à une essence; mais signifie concevoir tout l'être possible dans une essence, et supprimer tout degré dans les attributs. Cette notion d'infini est donc à la fois *positive* et *négative:* positive, en tant qu'elle attribue à un être réellement existant tout l'être possible; négative, en ce que dans la condition présente nous ne pouvons exprimer cette plénitude de la réalité qu'en recourant à une négation de la limite [4]. Cette notion d'infini, nous l'affirmons

[1] « Je puis consulter l'expérience, dit M. P. Janet, sans penser à l'absolu; je puis voir des choses à côté des autres, sans penser à un espace infini; je puis négliger la causalité en tant que puissance active et la remplacer par le rapport d'antécédent à conséquent, ou par la généralisation des phénomènes; mais comment puis-je voir un œil, sans penser qu'il est fait pour voir, en tant du moins que je pense comme homme et non comme un philosophe systématique? Le *pour* cependant ne tombe pas sous les sens, n'est pas un phénomène d'expérience : c'est une idée, ce n'est qu'une idée; mais c'est une idée tellement liée à l'expérience qu'elle semble ne faire qu'un avec elle. » (*Les causes finales*, liv. II, ch. IV, p. 598.)

[2] Priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, HOC EST DEI QUAM MEI IPSIUS. (III *Meditation.*)

[3] Il est indubitable que les objets finis ne peuvent nous donner les idées ou les propriétés par lesquelles nous connaissons l'infini... Si l'âme humaine n'avait aucune connaissance immédiate de Dieu, il s'ensuivrait que cette âme serait dans une complète impuissance de se prononcer sur l'existence de Dieu, et que de la sorte on aboutirait à l'athéisme. (Fabre, *Réponse aux lettres d'un sensualiste*, ch. I, p. 8 et 9.)

[4] In Deo infinitum negative tantum intelligitur, quia nullus est perfec-

de Dieu, mais elle n'est pas une expression absolument correcte et suffisant à représenter d'une manière positive toute espèce de réalité et de perfection. Si l'idée de l'infini provenait, ainsi que Descartes le prétend, d'une « perception de l'infini, » on peut conjecturer qu'elle n'aurait point cette forme négative et imparfaite, si peu conforme à un acte direct de l'esprit. Il reste donc qu'elle est acquise par l'exclusion de la limite que nous percevons dans un être contingent, puis, qu'elle est appliquée à Dieu comme à l'être duquel il faut exclure toute limite et affirmer toute perfection.

Nous devons en dire autant de la connaissance de la substance. L'être que saisit directement l'entendement, en le dégageant des conditions individuelles, est l'être même de la substance. Il a l'acte d'exister; il se soutient à l'existence; il subsiste en soi et non dans un autre; ce qui est le caractère propre de la substance [1].

L'entendement saisit la substance sous les accidents dans la première connaissance intellectuelle. Le fait de cette connaissance est tellement certain et indubitable qu'il explique seul la connaissance que nous avons des accidents. Supposez en effet que tout ce que nous connaissons ne soit que des accidents et qu'il n'y ait aucun sujet auquel ces accidents appartiennent, aussitôt toute connaissance s'anéantit, car ces accidents n'étant plus les accidents de quelque chose ne sont plus rien objectivement. Or, qu'est-ce que la substance, sinon l'être auquel il appartient de subsister en soi et non dans un autre? Il y a des substances corporelles et des substances incorporelles. En un sens le nom de substance peut être attribué à Dieu, car Dieu a l'attribut propre de la substance d'exister en soi et non dans un autre, mais il n'y a en lui rien d'accidentel [2].

tionis suæ terminus, vel finis, sed est summe perfectum. (*Cont. Gent.*, lib. I, c. XLIII.)

[1] Illa enim subsistere dicimus quæ non in alio sed in se existunt. (I p. qu. 29. a. 2.)

[2] Quamvis nomen substantiæ Deo convenire non possit, quia Deus non substat

La *substance* est donc l'être qui se soutient ou se supporte à l'existence, avant d'être le support des accidents. Parmi les accidents, il en est qui affectent la substance en elle-même, telles sont les *qualités*; il en est qui affectent les parties de la substance, telle est la *quantité*; il en est enfin qui mettent la substance en *relation* avec d'autres choses, telles sont les autres catégories. L'être qui est en relation avec la substance peut être tout à fait en dehors d'elle, être pour elle une *tenue*, *habitus*, comme la chaussure, le vêtement, une armure; ou bien, il peut lui servir de mesure comme le *temps* et le *lieu*. Si dans le lieu, l'on considère la disposition des parties, on a la *situation* de la substance. Enfin la substance est un principe d'action, *principe actif*, ou terme d'une action exercée par un autre, *principe passif*. Ce sont là les *dix catégories d'Aristote*, adoptées par saint Thomas [1].

§ 7. *De la connaissance de Dieu.*

Mais l'homme ne connaît les êtres du monde extérieur et la substance de l'âme que pour s'élever à la connaissance de Dieu. L'entendement peut en effet démontrer l'existence et

accidentibus, res tamen significata per nomen (substantiæ) ei convenit, nam substantia est ens per se quod Deo constat convenire. (*Cont. Gent.*, lib. I, c. XXV.)

[1] Quia igitur eorum quæ prædicantur, quædam significant « quid » id est *substantiam*, quædam *quale*, quædam *quantum*, et sic de aliis, oportet quod unicuique modo prædicandi esse significet idem... Sciendum est quod prædicatum ad subjectum tripliciter se potest habere. Uno modo cum est id quod est subjectum, ut cum dico Socrates est animal... et hoc prædicatum dicitur significare *substantiam primam*, quæ est substantia particularis, de qua omnia prædicantur. Secundo modo, ut prædicatum sumatur secundum quod inest subjecto; quod quidem prædicatum vel inest ei per se et absolute, ut consequens materiam, et sic est quantitas, vel ut consequens formam, et sic est qualitas, vel inest ei non absolute, sed in respectu ad aliud, et sic est ad aliquid. Tertio modo, ut prædicatum sumatur ab eo quod est extra subjectum et hoc dupliciter. Uno modo ut sit omnino extra subjectum, quod quidem si non sit mensura subjecti, prædicatur per modum *habitus*; ut cum dicitur,

certains attributs de Dieu par une triple voie [1] : par la voie de causalité, par la voie d'exclusion et par la voie d'attribution suréminente. La première méthode établit simplement l'existence de la cause première ; la seconde, la voie d'exclusion, sépare de cette cause l'imperfection et la limite ; la troisième attribue à Dieu, à un degré de *suréminenee*, ὑπεροχικῶς, comme s'exprime Denys l'Aréopagite [2], dans son traité *des Noms divins*, les perfections que nous découvrons dans les plus nobles créatures. En appliquant ces diverses méthodes, saint Thomas met en ligne cinq preuves solides de l'existence de Dieu [3]. Elles sont tirées : 1° des mouvements et changements qui tombent sous nos sens et supposent un premier moteur ; 2° de l'action des substances et des causes efficientes, qui suppose une cause première ; 3° de l'existence des êtres contingents qui ne seraient point sans un être nécessaire ; 4° de l'adaptation des moyens proportionnés à la réalisation de fins voulues et déterminées, qui suppose une cause intelligente ; 5° des différentes perfections que nous apercevons dans les substances immatérielles, qui ont nécessairement leur source et leur modèle dans un être souverainement parfait.

Saint Anselme avait donné cette autre preuve : Quand

Socrates est calceatus vel vestitus : si autem sit mensura ejus, cum mensura extrinseca sit vel tempus vel locus, sumitur prædicamentum vel ex parte temporis et sic erit *quando*, vel ex loco, et sic erit *ubi*, non considerato ordine partium in loco, quo considerato erit *situs*. Alio modo, ut id a quo sumitur prædicamentum secundum aliqud sit in subjecto, de quo prædicatur : et si quidem secundum principium, sic prædicatur ut *agere*, nam actionis principium in subjecto est ; si vero secundum terminum, sic prædicabitur ut in *pati*, nam passio in subjectum patiens terminatur... Unde patet quod, quot modis prædicatio fit, tot modis ens dicitur. (*Metaph.*, lib. V, lect. 9.)

[1] Tripliciter proficit mens humana in cognitione Dei : primo secundum quod cognoscitur ejus efficacia in producendo res... ; et quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab his omnibus quæ in effectibus apparent... ; et prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur ; quia cum ejus similitudinem altiori modo gerant, magis eminentiam ejus commendant. (In Boet., *de Trinit.*, qu. 1, a. 2.)

[2] *De Divin. nomin*, c. IV, § 7.

[3] I p. qu. 2, a. 3.

nous concevons Dieu, nous ne pouvons plus le supposer non existant. Saint Thomas rapporte cette preuve et juge qu'elle n'est pas concluante. Ce jugement n'a jamais été cassé, bien que Descartes, Fénelon et Leibnitz aient essayé de reproduire la preuve de saint Anselme. Cet argument a un défaut qui est clairement mis en lumière par saint Thomas ; il appartient tout entier à l'ordre logique et de pure conception. En supposant que tous entendent par le mot « Dieu » un être tel qu'on n'en saurait concevoir de plus grand, il ne s'ensuit nullement que Dieu existe et que l'on ne puisse penser qu'il n'existe pas. De ce que l'existence entre dans cette conception, il n'est point établi que cette conception soit réalisée dans un être déterminé, et par conséquent que Dieu existe [1].

Les cinq preuves données par saint Thomas nous montrent en Dieu le premier Moteur, la Cause première, l'Être nécessaire, l'Être souverainement intelligent, et enfin l'Être souverainement parfait. C'est de l'analyse de ces notions que saint Thomas tire la plupart des attributs divins : l'absolue simplicité, car étant la cause première, Dieu est par conséquent l'actualité pure, *actus purus ;* l'unité indivisible, et par conséquent l'absolue spiritualité, la sagesse, la bonté, la justice absolues [2]. Puisqu'il n'y a en lui aucune limite, soit de l'espace, soit du temps, il est immense, il est éternel [3] ; puisqu'il a la souveraine perfection, il est immuable et unique ; puisqu'il est la cause première, souverainement intelligente, il est créateur des formes, des substances, de la matière des choses ; il connaît tout, le nécessaire et le contingent, le réel et le

[1] Dicendum quod ratio Anselmi ita intelligenda est : postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deus, et possit cogitari non esse ; sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare Deum non esse ; potest enim cogitare nihil hujusmodi esse quo majus cogitari non possit : et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quo majus cogitari non potest. (*In lib.* I *Sent.*, dist. 3, qu. 1, a. 2. ad. 4.)

[2] *Cont. Gent.*, lib. I, c. XVI. ; c. *Qu. disp., de Pot.;* qu. 7, a. 1.

[3] *In lib.* I *Sent.*, dist. 37. qu. 1. a. 1.

possible, les choses futures qui dépendent des causes libres; il connaît aussi le mal, non pas en lui-même, car le mal n'a point d'être et par conséquent n'est point connaissable, mais comme privation du bien [1]. Mais s'il est l'intelligence absolue, il est aussi l'absolue volonté, l'absolue activité; il agit par son essence; et la raison suprême de son activité, c'est le bien, ou plutôt sa propre bonté [2]. Toujours incliné à décharger ses créatures du poids de leurs imperfections, il est miséricordieux; éternellement intelligent et éternellement actif, il est l'éternelle vie; et dans la connaissance et dans l'amour de son essence, il est souverainement heureux [3].

Mais si toutes choses ont leurs idées en Dieu, y aurait-il en Dieu une pluralité d'idées et par suite une absence de simplicité et d'unité? Saint Thomas résout cette difficulté en disant que Dieu ne connaît pas par une pluralité de formes ou d'espèces intelligibles déterminant une pluralité d'actes de connaissance. Dieu connaît tout par une seule *intention*, par son Verbe, dans lequel il se connaît lui-même et toutes les autres choses. La pluralité ne tombe donc pas sur l'essence divine qui est une, ni sur l'acte de connaître qui est un, mais sur les objets connus par cet acte souverainement parfait de la connaissance [4].

Toutefois aucune image créée, aucune « espèce » ne peut représenter l'essence divine dans notre faculté de connaître. La vue de cette essence est le terme ou la fin surnaturelle de l'homme. La théologie révélée établit cette vérité capitale, et montre que c'est par cette essence divine elle-même que nous verrons Dieu dans la vie future. Saint Thomas prouve par les meilleures raisons que nous ne saurions avoir, par le moyen d'aucune « espèce » ou image créée, la vue de l'es-

[1] I p. qu. 14, a. 5 et seq.
[2] I p. qu. 19, a. 5 et seq.; qu. 20, a. 1 et 2; qu. 21, a. 2.
[3] I p. qu. 26, a. 1 et 2.
[4] I p. qu. 15, a. 2, ad. 1; Cf. *de Verit.* qu. 3, a. 3; *Cont. Gent.* lib. I, c. LIV.

sence divine [1]. Aucune image corporelle, dit-il, ne peut nous donner la vue d'une essence spirituelle. Aucune créature n'étant égale à sa propre essence et ne la représentant complétement, ne peut, à plus forte raison, représenter l'essence divine qui est seule identique à l'être de Dieu. D'ailleurs, cette essence de Dieu est infinie ; elle contient d'une manière suréminente tout ce que peut concevoir et exprimer un entendement créé. Il n'y a donc point de signe, point d'image créée qui puisse représenter l'essence divine dans notre faculté naturelle de connaître.

Mais alors comment la vue de Dieu sera-t-elle possible à notre entendement?

Saint Thomas résout le problème de la manière suivante, et cette solution est l'une des plus admirables qu'ait données ce grand docteur. L'entendement humain est une espèce de matière, par rapport à l'espèce intelligible qui est sa forme dans l'acte de connaître. De l'entendement et de cette espèce résulte une sorte de composé connaissant, bien qu'il demeure une distinction *réelle* entre l'entendement et cette espèce intelligible. Une preuve évidente de cette distinction, c'est que

[1] Manifestum est quod Deus est auctor intellectivæ virtutis et ab intellectu videri potest... sed ex parte visæ rei quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primo quidem, quia per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci ; sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ. Secundo quia essentia Dei est ipsum esse ejus, quod nulli formæ creatæ competere potest... Tertio quia divina essentia est aliquod incircumscriptum continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repræsentari potest ; quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiæ, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicujus hujusmodi. (I p. qu. 12. a. 2.) — Dans un autre endroit de ses œuvres saint Thomas exprime encore d'une manière très-claire cette importante doctrine : « Intellectus noster secundum statum viæ... non potest ipsum Deum cognoscere per formam quæ est essentia sua : sed sic cognoscitur in patria a beatis. Similitudo etiam quæcumque impressa ab ipso in intellectum humanum non sufficit ad hoc ut faciat ejus essentiam cognosci, cum in infinitum excedat quamlibet formam creatam... Nec etiam in statu viæ hujus cognoscitur Deus a nobis per species pure intelligibiles quæ sint aliqua similitudo ipsius, propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, ut dictum est. » (*In Boet. de Trinit.*, qu. 1. a. 2.)

l'entendement peut être privé de cette espèce sans rien perdre de son être propre. Donc l'entendement uni avec l'espèce intelligible, produit l'acte propre de la vie intellectuelle, la formation de la parole intérieure qui est le terme de son action.

Mais comme entre l'entendement et l'espèce intelligible, il y a une distinction réelle, l'espèce intelligible qui est tirée de la puissance de l'entendement peut être suppléée par une substance immatérielle, acte pur, forme pure, par l'essence divine. Dieu uni à l'entendement n'y produit point une unité de *nature* ou de *personne*, mais bien une unité de principe intellectuel complet. Son essence qui est l'exemplaire de toutes choses peut suppléer à une espèce quelconque et l'entendement peut produire la parole intérieure sans avoir besoin d'une autre espèce intelligible, mais seulement par l'essence divine qui devient ainsi comme le principe formel de la vision béatifique. Et c'est ainsi que le Maître des sentences a pu dire que l'union de l'âme avec le corps est une espèce de modèle de cette union bienheureuse par laquelle notre esprit sera uni à Dieu [1].

L'âme séparée du corps ne connaîtra ni par des espèces innées qui lui seraient données après la mort, ni par des espèces abstraites dans son état de séparation du corps, ni même uniquement par des espèces intelligibles conservées dans l'entendement. Elle aura pleinement conscience d'elle-même, se connaîtra directement, sans une opération des

[1] In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam et speciem intelligibilem quasi formam ; et intellectus in actu intelligens erit quasi compositum ex utroque. Unde si sit res aliqua, per se subsistens, quæ non habeat aliquid in se præter id quod est intelligibile in ipsa, talis res per se poterit esse forma qua intelligitur. Res autem quælibet est intelligibilis secundum id quod habet de potentia, ut patet in *IX Metaph.* : hujus signum est quod oportet formam intelligibilem abstrahere a materia, et omnibus proprietatibus materiæ ; et ideo cum essentia divina sit actus purus, poterit esse forma, qua intellectus intelligit ; et hoc erit visio beatificans ; et ideo Magister dicit (*In II Sent.*, Dist. 1. qu. 2. a. 4.) : « Quod *unio animæ ad corpus est quoddam exemplum illius beatæ unionis* qua spiritus unietur Deo. » (*In IV Sent.*, Dist. 49. qu. 2. a. 1.)

sens. Mais elle n'aura qu'une connaissance vague et confuse des choses sensibles et naturelles. Quant à la science acquise précédemment, elle demeure dans l'entendement et ne saurait être altérée ni par l'oubli ni par l'illusion d'un faux raisonnement [1].

§ 8. *De la connaissance des sciences.*

Mais si la raison démontre que Dieu est l'intelligence infinie, l'absolue vérité, l'absolue véracité, il est évident que nous devons croire à l'existence de vérités qui dépassent la portée de notre entendement. Comme notre entendement n'est pas la mesure de tout ce qui est vrai, il peut y avoir des vérités supérieures à notre raison, mais que l'autorité de Dieu impose à notre foi [2]. Cependant il y a un utile emploi de la raison dans les choses de la foi, d'abord, pour établir les *préambules* de la foi, ou les vérités que la foi présuppose; ensuite pour discuter les motifs de crédibilité et les raisons *persuasives* de la foi, enfin pour faire mieux saisir les choses de la foi dans des analogies et des exemples tirés des choses naturelles, et ainsi dissoudre les objections [3]. Cependant, malgré tous nos efforts pour connaître, il y a une limite à notre connaissance, et nous demeurons toujours, même relativement aux principes des choses les plus manifestes, comme la chauve-souris devant la clarté du jour [4].

[1] I p. qu. 89. a. 1-5.

[2] Sicut igitur maximæ amentiæ esset idiota, qui ea quæ a Philosopho proponuntur, falsa esse assereret propter hoc quod ea capere non potest : ita et multo amplius nimiæ stultitiæ esset homo, si ea quæ divinitus angelorum ministerio revelantur, falsa esse suspicatur ex hoc quod ratione investigari non possunt. (*Cont. Gent.*, lib. I, c. III.)

[3] *In Boet. de Trinit.*, qu. 2. a. 3.

[4] Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus rationem perfecte in pluribus invenire non possumus... intellectus noster sic se habet ad prima entium, quæ sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem. (*Cont. Gent.*, lib. I, c. III.)

Quand notre connaissance est certaine, elle s'appelle science, et la science est la forme la plus immuable de la vérité connue [1]. La vérité c'est la réalité, on ne saurait donc pas plus nier la vérité et la science que la réalité [2].

On a divisé les sciences en sciences spéculatives et en sciences pratiques. Les sciences spéculatives ont été distribuées en trois groupes selon le degré d'abstraction de leurs objets. Dans le premier groupe sont placées les *sciences naturelles,* dont l'objet est engagé dans la matière. Les *sciences mathématiques* qui s'occupent de la quantité abstraite de toute matière composent le deuxième goupe. Enfin, il y a un troisième groupe comprenant les *sciences métaphysiques* dont les objets n'ont aucune relation spécifiquement matérielle, bien que certains de ces objets puissent être dans la quantité et le mouvement, comme les substances séparées. Dieu comme objet de l'une de ces sciences exclut tout mouvement et toute quantité [3].

Toutefois aucun de ces trois groupes de sciences ne domine à proprement parler sur les autres, si l'on considère les principes qui leur sont propres. Leur subalternité commence dès qu'elles empruntent à une autre science les principes dont elles ont besoin pour mieux saisir leur objet. Sous ce rapport, la métaphysique qui donne des principes à toutes les autres sciences et qui n'en emprunte à aucune, est évidemment la première. Elle comprend d'ailleurs les objets les plus nobles : Dieu et l'âme raisonnable. Cependant la métaphysique est elle-même subalternisée par la théologie révélée, car cette dernière science la domine par son principe, l'autorité immédiate de Dieu; par son objet, qui comprend

[1] Scientia est certa cognitio rei; quod autem contigit aliter se habere, non potest aliquis per certitudinem cognoscere; ideo oportet ut id quod scitur, non possit aliter se habere. (*Analyt. post.* lib. I, lect. 4.)

[2] Unumquodque quantum habet de entitate tantum habet de veritate et certitudine. (*Opuscul.* 56.)

[3] Oportet speculativas scientias dividi per differentias speculabilium, in quantum sunt speculabilia... (*In Boet. de Trinit.* qu. 5, a. 1.)

les vérités de l'ordre surnaturel, et enfin par sa certitude, car dans les opérations des sciences, la raison est faillible, tandis que la vérité divine nous est communiquée d'une manière infaillible [1].

La science *sacrée* est donc la plus élevée et la plus profonde des sciences. Si elle contient des énigmes et des obscurités, cela ne vient pas de l'infirmité de ses principes, mais de la hauteur de son objet. Quand pour dégager cet objet de ses obscurités, la science sacrée fait appel aux sciences inventées par les hommes, ce n'est point pour que ces sciences ajoutent quelque nouvel élément à ce qu'elle contient comme si elle était insuffisante, mais afin que les vérités de la science sacrée brillent d'un plus grand éclat. Les sciences philosophiques sont donc très-utiles, d'abord pour nous introduire dans la science sacrée, ensuite pour apporter leurs résultats en témoignage de la vérité de cette science, et voilà pourquoi elles ont été si bien nommées les *coadjutrices* de la science sacrée [2].

Telle est, esquissée dans ses lignes principales, la doctrine de la connaissance d'après saint Thomas d'Aquin. Elle débute en s'appuyant tout d'abord sur une méthode irréprochable; elle présente des résultats certains acquis par le légitime exercice des sens; ces résultats sont contrôlés par les principes infaillibles de l'entendement. Ces principes reposent sur la nature des choses et gouvernent le domaine entier de la connaissance et de la science. Ainsi une juste part est faite au sujet et à l'objet, dans la solution du pro-

[1] Sacra doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas non quidem aliquo genere tantum sed simpliciter. (I p. qu. 1, a. 6.)

[2] Dubitatio quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani... Sacra scientia potest accipere aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum quæ in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicæ utuntur subministrantibus, et civilis militari. (I p. qu. 1, a. 5.)

blème. Ainsi sont évités ces excès de la spéculation philosophique qui aboutissent d'un côté aux erreurs subjectivistes, soit au nominalisme, soit au scepticisme, et d'autre part aux erreurs objectivistes, au réalisme excessif, au panthéisme, au mysticisme, au matérialisme et au positivisme. La méthode et les principes sur lesquels repose la doctrine de la connaissance nous paraissent inattaquables ; l'édifice élevé par saint Thomas est debout et intact, après six siècles de durée. Voilà pourquoi nous soutenons qu'il n'est point à reconstruire, qu'il n'est point ruiné, comme quelques-uns le prétendent, et que les tentatives anti-scolastiques, en tant qu'elles ont eu pour objet de remplacer et de ruiner la métaphysique de saint Thomas, ont été, et seront à tout jamais vaines et impuissantes.

C'est là ce qu'il nous reste à exposer brièvement, et ce sera la conclusion de notre travail.

CONCLUSION

Descartes et Malebranche représentent le point culminant du mouvement opposé au légitime développement de la doctrine métaphysique de saint Thomas. On peut même affirmer que la métaphysique de ces deux philosophes est l'exact contrepied de celle de saint Thomas.

Nous allons marquer les principaux points dans lesquels l'opposition doctrinale se manifeste de la manière la plus frappante.

Descartes a déclaré que la méthode suivie par les scolastiques n'avait point donné de résultats satisfaisants, et qu'il fallait en adopter une autre. Il pense que tous les composés naturels peuvent être produits avec la matière et le mouvement. Pour lui, la matière première est une hypothèse gratuite et inutile ; les formes doivent être proscrites du domaine de la science. Il n'y a point de changements qui atteignent les substances. Des forces, c'est-à-dire, des unités différemment groupées, sont suffisantes pour produire toutes les différences que nous observons dans les phénomènes de

la nature. « Les formes substantielles ne furent jamais dans la nature, » dit Malebranche[1]. Elles sont une pure fiction métaphysique, qui n'a son origine que dans l'ignorance où nous sommes de la vraie nature des corps.

Or, nous n'avons pas besoin de dire que ces vues exclusives sont aujourd'hui fortement combattues, et que, même en dehors du camp des scolastiques, elles sont tombées dans un profond discrédit. La conception mécanique et atomistique de la nature, telle que l'avait imaginée Descartes, n'appartient bientôt plus qu'à l'histoire[2]. Les seules actions mécaniques qui interviennent dans la combinaison de deux gaz n'étant plus même une explication suffisante de la production d'une goutte d'eau, qu'en sera-t-il de la formation de la cellule végétale et animale, et des autres phénomènes de la vie organique? Un grand nombre de savants affirment aujourd'hui qu'il est nécessaire de supposer dans l'atome matériel un deuxième principe, un principe spécifique, qui détermine l'atome à être ceci ou cela. D'autres donnent aux atomes une « volonté, » une « sensibilité élémentaire, » des « tendances; » ce sont en d'autres termes les anciennes formes des scolastiques. Leibniz a été sincère et correct, quand il a dit : « Je sçay que j'avance un grand paradoxe, en prétendant de réhabiliter en quelque façon l'ancienne philosophie, « et de rappeler postliminio les *formes substantielles* presque « bannies; mais peut-être qu'on ne me condamnera pas légèrement quand on sçaura que j'ay assez médité sur la philosophie moderne, que j'ay donné bien du temps aux expériences de physique, et aux démonstrations de géométrie.

[1] *Rech. de la vérité*, liv. I, c. XVI.

[2] Voici ce que nous lisons dans l'ouvrage de J. P. Cooke, professeur de chimie et de minéralogie à l'université de Harward, en Amérique, et intitulé : *New Chemistry* : « J'ai la conviction que la théorie atomique, qui a joué un rôle si important dans la chimie moderne n'est qu'un échafaudage imparfait destiné à être renversé. » (Cf. V. Venturoli, *La Chimie moderne et la science;* Cornoldi, la *Synthèse chimique;* Rubbini, *Observations sur la théorie dynamique des gaz*; Liverani, *Des principes les plus élevés des sciences naturelles.* Ces différents travaux ont été publiés dans la *Scienza italiana.*)

« et que j'ay esté longtemps persuadé de la vanité de ces « estres que j'ay esté enfin obligé de reprendre malgré moy « et comme par force, après avoir fait moy-même des re- « cherches qui m'ont fait reconnaître que nos modernes ne « rendent pas assez de justice à saint Thomas et à d'autres « grands hommes de ce temps-là, et qu'il y a dans les senti- « ments des philosophes et théologiens scolastiques bien « plus de solidité qu'on ne s'imagine, pourveu qu'on s'en « serve à propos et en leur lieu [1]. »

Il ne faut pas croire qu'en rejetant les formes de l'école, les cartésiens se soient mis en devoir de nous expliquer le mystère de la composition des corps. Ils se sont arrêtés devant l'atome, exactement comme le font les monistes et les positivistes du temps présent, Ernest Haeckel et R. Virchow, devant les profondeurs de « l'atome universel. » Virchow confesse d'ailleurs humblement qu'il n'a pas trouvé une explication suffisante des choses dans la doctrine des atomes. Comment en effet répondre aux difficultés inhérentes à la doctrine monistique? Car, 1° la nature nous montre une pluralité de « formes » et d'êtres *spécifiquement* différents qui est inconciliable avec l'existence d'une substance unique ; 2° la méthode expérimentale est en perpétuelle opposition avec le système qui attribue aux êtres des propriétés et des perfections contraires à leur nature, par exemple, l'étendue et la pensée ; 3° jamais l'expérience ne prouvera qu'il est possible d'attribuer à tous les êtres de la nature le sentiment, la perception, la volonté, la raison, ainsi que le font les partisans du monisme.

De cette première erreur anti-scolastique, née de l'abandon des formes substantielles, erreur que ni Malebranche ni Descartes ne soutiendraient probablement plus aujourd'hui, par respect pour l'autorité ecclésiastique, sont sorties de plus graves dissidences sur la psychologie et l'anthropologie.

[1] *Nouvelles lettres et opuscules inédits* de Leibniz. Paris, 1857, p. 341.

De ce que l'âme se connaît comme distincte du corps, Descartes conclut à tort que l'âme n'est point unie au corps par une union substantielle. Pour lui l'âme est simplement une substance plus étroitement attachée au corps ; elle assiste aux phénomènes corporels ; elle est *aliquid affixum corpori*, comme s'expriment les manuels cartésiens. De là il suit que sentir est un acte de l'âme seule, que c'est du dedans que vient la connaissance de l'être, de la substance, de l'ordre, de la cause.... etc. Or, c'est là une position qu'il est impossible de défendre, depuis la ruine totale de toutes les hypothèses imaginées pour établir le lien entre l'âme et le corps selon la doctrine cartésienne.

En effet, qui tenterait aujourd'hui de soutenir, soit les *causes occasionnelles* de Malebranche, soit l'*harmonie préétablie* de Leibniz, soit l'*influence physique* et mutuelle *des deux substances*; (!) soit l'introduction d'un *médiateur plastique*...? Toutes ces hypothèses ont le tort de ne point expliquer les faits et de ne rien dire de mieux que ce qu'avait dit Platon, quand il comparait l'union de l'âme avec le corps à celle du pilote avec le gouvernail de son vaisseau.

La négation de l'âme, comme forme substantielle du corps, devait amener l'introduction parmi les puissances d'une nouvelle faculté « de souffrir et de jouir » que l'on a appelée la *sensibilité*. Nous en avons combattu l'existence, dans le sens et la portée qui lui ont été faussement attribués depuis Kant jusqu'au temps présent. En confondant les diverses puissances de l'âme avec la substance de l'âme elle-même, les cartésiens sont amenés à admettre que l'âme tout entière agit dès qu'elle existe, à confondre les sens avec l'entendement, comme le fait Malebranche, à supposer des actes à la fois voulus et involontaires, des actes de volonté qui sont des actes d'entendement..... Ils sont en outre dans l'impossibilité d'expliquer pourquoi l'âme a des sens, car la pensée qui est « l'essence de l'âme, » disent-ils, est placée, on ne sait pourquoi, dans la dépendance des sens. Par suite de la

séparation que Descartes introduit entre les modifications organiques et l'acte des sens qu'il place dans l'âme seule, il ne laisse plus subsister aucune certitude dans la perception extérieure, aucune relation entre les choses matérielles et la substance spirituelle. En niant que l'âme soit tout entière dans le corps entier, *tota in corpore toto*, ainsi que l'affirment les scolastiques, Descartes a dû chercher à l'âme un *siége* et l'établir dans le cerveau, imaginer les courses des *esprits animaux*, créer le fluide nerveux et son action dans les centres nerveux.... etc., hypothèses dans lesquelles il s'est rencontré avec les partisans des doctrines matérialistes. De là, cet avertissement si tardif et si sensé donné par M. Garnier : « Gardons-nous de la faute de Descartes et de « Malebranche, qui, en voulant expliquer tous les actes des « animaux par un jeu de la machine corporelle, n'ont fait « que préparer des armes aux matérialistes, et fournir les « arguments que ceux-ci ont détournés contre l'âme de « l'homme [1]. »

L'on ne saurait mieux combattre l'hypothèse cartésienne de l'animal-machine que ne l'ont fait M. Ch. Lévêque et M. Joly ; le premier, en écrivant dans les *Harmonies providentielles* son beau chapitre sur les harmonies du règne animal ; le second, en composant son livre si sage sur l'*Instinct*.

Il ne suffisait pas pour expliquer la connaissance intellectuelle de nier la double fonction de l'entendement et d'affirmer l'hypothèse des idées innées. Saint Thomas avait vu que l'entendement, faculté naturellement active, est pourtant en puissance par rapport aux actes de la connaissance. De là, il avait affirmé, après Aristote, la double fonction de l'entendement : l'une qui éclaire les images intérieures, et met en relief le trait intelligible qu'elles contiennent, en l'imprimant dans l'intellect *possible* ou *passif* ; l'autre qui ac-

[1] *Traité des facultés de l'âme*, tom. III, p. 439.

complit l'acte de la connaissance intellectuelle, en dégageant l'élément intelligible des conditions individuelles à travers lesquelles l'esprit perçoit la nature de l'objet.

D'après Descartes, l'âme est une substance pensante; elle pense dès le premier moment de son existence, et la forme de la pensée de l'âme est une idée. Il faut donc que les idées lui soient innées, et qu'elle voie les idées en Dieu, avant de les voir dans les choses. Mais que devient alors l'activité de l'entendement? Quel est cet autre être qui a une idée dans l'âme sans aucun acte de l'âme? Que sont les actes successifs de l'âme dans l'ordre de la connaissance, sinon des applications de ces formes du dedans aux apparences du dehors? Mais qu'est-ce là autre chose que le pur subjectivisme? L'hypothèse des idées innées mène directement à Kant et à Rosmini. Elle va plus loin; elle ouvre la porte à toutes les exagérations du scepticisme, du mysticisme et de l'ontologisme. Elle fait dire à Malebranche cette parole vraiment effrayante : « Il n'y a que Dieu que nous voyons d'une vue « immédiate et directe [1]; » et cette autre non moins étrange du P. Gratry : « L'âme pure et ordonnée *sent* Dieu, en même « temps qu'elle se sent elle-même. Ce sens de Dieu implique « le sens moral, le sens du beau, le sens du vrai. Ce sens « doit diriger les autres. Quiconque en est privé perd tout [2]. » De pareils excès eussent été bien faits pour déconcerter le P. Buffier qui suivait Descartes sur tant de points, mais qui se voyait contraint de l'abandonner dans l'hypothèse de l'activité innée de l'âme pensante. Voici ses paroles :

« Descartes a prononcé que l'âme pense toujours, et même « que c'est dans cet exercice actuel que consiste son essence; « mais sur ce fait il ne paraît pas qu'il ait eu aucune preuve « invincible. C'est un point d'expérience auquel il faudrait « que tous les moments de notre vie rendissent témoignage,

[1] *Rech. de la vérité*, lib. III, c. VII.

[2] *Conn. de l'âme*, tom. I, p. 233, 2e édit.

« et c'est évidemment ce qui n'arrive pas. Nous ne pouvons « nous souvenir de ce qui s'est passé en nous, soit pendant « un sommeil profond, soit pendant que nous avons été « renfermés dans le sein de notre mère. Nous ne sommes « donc pas en état de nous rendre à nous-même témoignage « que nous ayons pensé durant ce temps-là [1]. »

Dans la doctrine de saint Thomas, l'âme humaine occupe le degré inférieur des substances intelligentes. Elle est actualisée dans son union avec la matière disposée à la recevoir et qui devient le corps humain; elle est, quant à l'exercice de la puissance intellectuelle, dans la dépendance des sens ; car elle connaît d'abord par les sens, avant de connaître par l'entendement. Elle connaît d'abord la nature des choses matérielles et sensibles, avant de réfléchir sur les idées pures, et de s'élever par le raisonnement à la connaissance des substances spirituelles.

Que disent les cartésiens sur ces différents points?

La connaissance acquise par les sens est confuse et incertaine. « Il n'y a rien que nous concevions plus distinctement « que notre pensée même, ni de proposition qui nous puisse « être plus claire que celle-là : Je pense, donc je suis. Or, « nous ne pourrions avoir aucune certitude de cette propo- « sition, si nous ne concevions distinctement ce que c'est « qu'*être* et ce que c'est que *penser* [2]. » De là il suit clairement : 1° que la première connaissance est la conception ou *l'idée de l'être* ; 2° que la première application de cette idée est faite à la *pensée* ; 3° que la première proposition certaine ou le premier principe est cette proposition : Je pense, donc je suis ; 4° que les objets sensibles ne sont pour nous que l'*occasion* de concevoir l'idée de l'être [3] ; 5° qu'il n'y a

[1] *Traité des prem. vérités*, n° 443.

[2] *Logique de Port-Royal*, I p., ch. Ier.

[3] « Nulle idée qui est dans notre esprit ne tire son origine des sens, sinon *par occasion*, en ce que les mouvements qui se font dans notre cerveau, qui est tout ce que peuvent faire nos sens, donnent occasion à l'âme de se former diverses idées. (*Ibid.*) »

aucune valeur représentative dans les connaissances acquises par les sens, et par conséquent aucune certitude de l'existence du monde extérieur.

Ces diverses propositions sont directement contraires à celles que saint Thomas affirme. Il est facile de voir qu'elles ouvrent une large porte au subjectivisme et au scepticisme.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter l'hypothèse des idées innées. Qui voudrait soutenir aujourd'hui avec Descartes écrivant au P. Mersenne « que les idées de Dieu, de l'esprit, du corps, du triangle et en général toutes celles qui nous représentent des essences sont innées? » Qui voudrait dire avec Malebranche « que *notre esprit est affecté* IMMÉDIATEMENT *par les idées éternelles qui sont en Dieu*, lorsque notre esprit a des pensées qui s'y rapportent, qui en participent? » Leibniz était bien éloigné de ces affirmations absolues quand il s'exprimait ainsi : « Lorsqu'on dit que les notions innées sont implicitement dans l'esprit, cela doit signifier seulement qu'il a la faculté de les former[1]. » Les raisonnements de Gerdil, de M. l'abbé Fabre, et du pseudonyme Jean-sans-fiel n'ont rien apporté de nouveau pour appuyer les allégations de Malebranche. Nous pensons que le débat est définitivement clos, après les deux volumes récemment publiés par le P. Zigliara[2], dominicain, et qui ne laissent rien subsister de l'hypothèse des idées innées.

Le défenseur des idées innées au dix-huitième siècle, le P. Buffier, en donnant à ces idées le nom de « sens commun[3], » a reçu pour ce fait les éloges pompeux de deux philosophes écossais, Thomas Reid et Dugald Stewart. Le dernier appela le P. Buffier « le penseur le plus original et le plus subtil dont le dix-huitième siècle puisse se glorifier. »

[1] *Nouveaux essais*, liv. I, c. I.

[2] *Della luce intellettuale*, Rome 1874. Nous devons mentionner encore le *Supplément à la Théologie et à la Philosophie scolastiques*, publié par le P. Kleutgen S. J., à Munster, en 1875, et qui contient (p. 36-47) une victorieuse réfutation de l'hypothèse des idées innées.

[3] *Traité des prem. vérités*, nº 33.

Nous abandonnons volontiers au dernier survivant de l'école écossaise le soin de justifier cet éloge.

En écrivant dans le *Discours de la méthode* « qu'il ne se « trouve encore aucune chose en philosophie dont on ne dis- « pute, et *par conséquent* (!) qui ne soit douteuse, » Descartes avait diminué le respect dû aux premiers principes et jeté le discrédit sur l'ancienne métaphysique. Il « abat, dit-il, un vieux logis, » et n'en conserve pas même les premiers fondements. Les logiciens de Port-Royal veulent bien affirmer que le principe de contradiction est « très-clair et très-certain, » mais « ils ne voient pas de rencontre où il puisse jamais servir à nous donner aucune connaissance. » Ils traitent avec moins d'égards encore la question des *Catégories*. Pour eux les Catégories d'Aristote sont établies arbitrairement; elles n'ont « de fondement que dans l'imagination d'un homme qui n'a eu aucune autorité de prescrire une loi aux autres ; » en outre, elles « accoutument les hommes à se payer de mots. » Ils rapportent l'opinion d'un auteur de ce temps qui a dit avec raison, que les règles de la logique d'Aristote servaient seulement à prouver à un autre ce que l'on savait déjà. » Leibniz pensait autrement de la logique d'Aristote[1]; il la considérait comme « un immense service « rendu aux savants, et particulièrement aux mathémati- « ciens. » Les plaisanteries de Port-Royal paraissent encore plus froides après les beaux travaux des étrangers sur la logique d'Aristote. Rappelons seulement ici les noms de Prantl, de Trendelenburg et de Brandis.

Tout le monde connaît la parole malséante de Bacon sur les causes finales : « La recherche des causes finales est stérile, et comme ces vierges consacrées au Seigneur, ne porte aucun fruit[2]. » Descartes n'a pas été plus réservé sur ce point. « Il est évident, dit-il, que les fins que Dieu se propose

[1] *Nouv. essais*, liv. IV, c. XVII § 4.

[2] *De Augm. scient.*, lib. III, c. V.

« ne peuvent être connues de nous que si Dieu nous les « révèle, et quoiqu'il soit vrai de dire... que tout a été fait « pour la gloire de Dieu,... il serait cependant puéril et « absurde de soutenir en métaphysique que Dieu, semblable « à un homme exalté par l'orgueil, a eu pour unique fin en « donnant l'existence à l'univers de s'attirer nos louanges, et « que le soleil... a été créé dans le seul but d'éclairer « l'homme, qui n'occupe de cette terre qu'une très-petite « partie[1]. » Le livre des *Causes finales* de M. Paul Janet, répond victorieusement à la première partie de l'objection de Descartes, et spécialement dans ce passage : « Lors même « qu'on ne saurait dans quel but Dieu a créé les choses, c'est- « à-dire qu'on ignorerait leur destination dernière, il ne s'en « suivrait pas que ne nous pussions connaître, dans tel être « donné, le rapport des moyens aux fins[2]. » Quant à cette prétention que Descartes trouve « puérile et absurde, » chez les métaphysiciens, de faire l'homme centre et but de la création, elle est partagée par saint Thomas, qui répète en maint endroit de ses œuvres que l'homme est un être central, parce qu'il est fait à l'image de Dieu. Elle a été, d'ailleurs, scientifiquement soutenue par M. Desdouits dans son beau livre : *l'Homme et la création, Théorie des causes finales,* et par Ch. Werner, dans un ouvrage très-justement admiré et qui a pour titre : *Anthropologie spéculative*[3], qui nous paraît clore le débat sur cette question, mais non point à la gloire de Descartes.

Nous ne pouvons que donner les plus grands éloges à l'intention que Descartes a exprimée dans la dédicace de ses *Méditations* aux théologiens de la Sorbonne, de démontrer par des raisons humaines « que l'âme ne meurt pas avec le corps. » Mais il nous sera bien permis de critiquer, dans la tentative de Descartes, la manière dont la question est posée,

[1] Edit. Garnier, Paris, 1835, tom. IV, p. 260.
[2] *Les causes finales,* liv. I, c. VI, p. 258.
[3] *Speculative Anthropologie,* Munich, 1870.

la méthode suivie pour la résoudre et le résultat auquel cet auteur est parvenu.

Descartes pose ainsi la question :

« Il suffit que je puisse *concevoir* clairement et distinc-
« tement une chose sans une autre, pour être certain que
« l'une est distincte ou différente de l'autre[1]. »

Locke lui répondait[2] : Je puis concevoir clairement et distinctement de la matière sentante, comme cela a lieu dans les animaux et dans l'homme, pourquoi Dieu ne pourrait-il pas faire de la matière pensante ? Descartes n'a rien à répliquer à Locke, aussi longtemps que la question est posée sur la différence entre l'essence de l'âme qui, d'après lui, est la pensée, et l'essence du corps qu'il fait consister dans l'étendue. En effet, de ce que les deux idées de pensée et d'étendue sont conçues comme distinctes, il ne s'ensuit nullement qu'elles sont contradictoires. L'idée de mouvement est distincte de l'idée d'étendue, s'ensuit-il que le mouvement exclut l'étendue ou l'étendue le mouvement? La question est donc mal posée par Descartes, et la conclusion qu'il tire en disant : « Je ne suis donc précisément parlant qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, » est une conclusion prématurée et nullement démontrée.

La méthode suivie par Descartes ne nous paraît pas moins défectueuse :

« Ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci : Je
« pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon
« que je vois très-clairement que pour penser il faut être, je
« jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que
« les choses que nous concevons fort clairement et fort dis-
« tinctement sont toutes vraies[3]. »

Il est superflu de démontrer longuement que le critérium de l'idée claire et distincte, séparée de la simple appréhension

[1] *Médit. sixième*, édit. Lorquet, Paris, Hachette, 1857, p. 152.
[2] *Essai sur l'Ent. hum.*, liv. IV, c. III.
[3] *Loc. cit.* Cf. *Disc. de la Méth.*, IVe partie.

de l'esprit qui lui donne sa valeur objective, n'est point une garantie suffisante contre l'erreur. Descartes lui-même en est la preuve. Il a enseigné comme autant d'idées claires que l'essence du corps consiste dans l'étendue, que l'essence de l'âme est dans la pensée, que le monde n'est ni fini ni infini, mais indéfini, que les essences des choses dépendent de la volonté de Dieu, que nos idées sont innées... etc.; or la plupart de ces affirmations sont contestées, et quelques-unes sont insoutenables. Il faut donc que Descartes cherche une autre voie pour aboutir à la démonstration qu'il poursuit, attendu que le critérium de l'idée claire ne saurait donner aucun résultat.

Voici pourtant en quels termes Descartes proclame le résultat :

« Pour ce que d'un côté, j'ai une idée claire et distincte de « moi-même, en tant que je suis une chose qui pense et non « étendue, et que j'ai une idée distincte du corps, en tant « qu'il est seulement une chose étendue, et qui ne pense « point, *il est certain* que moi, c'est-à-dire mon âme, par « laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et vérita- « blement distincte de mon corps et qu'elle peut être et exister « sans lui[1]. »

Il n'est personne qui n'aperçoive l'infirmité de cette conclusion. Il ne suffit pas, ainsi que nous l'avons dit, de montrer la distinction ou la différence entre la pensée et l'étendue, il faut montrer que le sujet pensant dans l'acte de la connaissance intellectuelle, n'est pas seulement un principe simple et inétendu, mais un principe qui accomplit son acte, *sans le secours d'aucun organe corporel.* Or c'est là précisément la démonstration de la spiritualité de l'âme, telle qu'elle a été donnée par Aristote et par saint Thomas.

Il est superflu d'insister sur cette autre affirmation de Descartes : « C'est par mon âme que je suis ce que je suis. » L'âme est l'acte premier du corps, la forme substantielle du

[1] *Loc. cit.*

corps, nul ne le saurait contester. Mais l'âme séparée du corps est une substance *incomplète*, elle n'est pas tout ce qu'est l'homme, ainsi que le veut Descartes.

Une autre preuve de la spiritualité de l'âme est donnée par Descartes dans la même Méditation. Nous ne pouvons lui reconnaître une valeur supérieure à celle de la précédente.

« Il y a une grande différence entre l'esprit et le corps, en « ce que le corps de sa nature est toujours divisible, et que « l'esprit est entièrement indivisible... *ce qui suffirait* pour « m'enseigner que l'esprit ou l'âme de l'homme est entière- « ment différent du corps [1]. »

Cet argument est évidemment insuffisant, parce qu'il ne repose que sur le mécanisme cartésien. La simplicité de l'âme n'est pas identique à l'indivisibilité d'un sujet sentant et vivant. Toutes les essences ont une unité. Toutes les substances corporelles ont un principe simple et indivisible, la forme, qui les spécifie et ramène leurs parties à l'unité : *Omne divisibile*, dit saint Thomas, *indiget aliquo continente et uniente partes ejus* [2]. Ce principe simple et indivisible qui est dans les substances corporelles, dans la plante, dans l'animal, maintient ces êtres dans l'unité, dans une identité relative ; mais est-ce à dire qu'il soit un principe spirituel? Nullement. Pour que l'argument de Descartes fût démonstratif, il faudrait qu'il mît en évidence que tout principe d'unité et d'identité dans les êtres est nécessairement un principe spirituel et immatériel. Or c'est là un résultat qu'il est impossible à Descartes de jamais atteindre, après l'abandon de la doctrine scolastique sur la matière et la forme. Il est donc nécessaire pour démontrer la spiritualité de l'âme de reprendre l'analyse de l'acte intellectuel et de suivre le procédé de la philosophie scolastique. C'est la conclusion qui se

[1] *Loc. cit.*, p. 162.

[2] *Cont. Gent.*, lib. II, c. LXV, n. 3.

dégage des paroles suivantes de M. Garnier : « L'âme « humaine se distingue de celle des animaux, non pas en ce « qu'elle est simple et immatérielle, mais en ce qu'elle pos- « sède des facultés qui manquent à l'autre, et qu'elle jouit à « un plus haut degré des facultés qui leur sont communes [1]. » Le procédé de Descartes pour démontrer la spiritualité de l'âme nous paraît donc complétement insuffisant [2].

Je ne dirai qu'un mot relativement à la démonstration de l'existence de Dieu. En ébranlant la certitude de la connaissance sensitive, Descartes a compromis ou, pour mieux dire, a rendu impossible toute démonstration ultérieure de l'existence de Dieu. Cependant dans la *troisième Méditation* Descartes démontre l'existence de Dieu par l'argument *a posteriori*, c'est-à-dire en remontant de l'effet à la cause. Mais cet argument est vicié dans sa forme, parce que les êtres contingents ne servent à Descartes qu'à acquérir l'idée de l'être parfait, laquelle ne peut venir que de Dieu. Or l'argu-

[1] *Traité des facultés de l'âme*, tom. III, p. 439.

[2] Il est à regretter que plusieurs philosophes contemporains ne s'avancent pas au delà des bornes plantées par Descartes, dans une question aussi importante. M. Caro (*Le matérialisme et la science*. Paris, 1868, p. 272 et suiv.) ne sort pas des démonstrations cartésiennes : « Le philosophe s'assure de plus « en plus que c'est non pas l'animal qui est notre être, mais l'esprit, que c'est « de là que nous relevons.... Qu'il n'y a aucun rapport intelligible entre « l'étendue et la pensée. » « Il s'aperçoit lui-même dans le fond de son être, « il saisit son existence intime sous ses vrais attributs, la simplicité *absolue*, (!) « l'indivisible unité.... » — M. Charles Lévêque (*Harmonies providentielles*, Paris, 1873, p. 297), dit pareillement : « Ce principe pensant n'a rien de sem- « blable à un corps. Il est invisible, intangible. Cet être n'est donc pas un « corps.... Non-seulement je n'y vois rien de ce qui est corps, mais je le sens « être parfaitement simple et indivisible.... Enfin tandis que mon corps se « renouvelle dans sa substance, l'âme, quels que soient ses progrès ou ses « défaillances, reste la même quant à sa substance invisible. L'âme est donc « immatérielle, simple, une, identique. Le corps est le contraire de tout cela. » M. P. Janet (*Le Matérialisme contemporain*. Paris, 1875) appuie toute la démonstration de la spiritualité de l'âme sur ces deux faits : 1° le moi est identique comme sujet de la pensée, de la mémoire et de la responsabilité ; 2° le sujet pensant est un et indivisible (p. 123 et suiv.). Or, l'identité et l'unité sont deux attributs de la plante et de l'animal, et pourtant ni la plante ni l'animal ne sont des êtres spirituels.

ment n'établit nullement qu'il y ait en réalité un être très-parfait correspondant à cette idée.

On doit en dire autant de l'argument qui est présenté dans la *cinquième Méditation*. Il faut affirmer comme vrai d'une chose tout ce qui est contenu dans l'idée claire et distincte de cette chose. Or, dit Descartes, dans l'idée de l'être parfait est clairement et distinctement contenue l'existence de cet être. Donc l'être parfait existe. Cet argument, qui est reproduit dans la Réponse aux premières Objections, est affecté du même vice que l'argument de saint Anselme, duquel il ne diffère pas.

Sans doute l'on ne saurait contester la vérité du principe affirmé par Descartes, aussi longtemps que l'on demeure dans l'ordre idéal, dans l'ordre des essences. Mais ce principe n'a qu'une valeur hypothétique dans l'ordre des existences. Ainsi, il est vrai qu'il faut affirmer d'une chose tous les attributs, qui sont clairement et distinctement contenus dans son idée, *en supposant qu'elle existe*. Mais c'est précisément cette existence qu'il s'agit de démontrer, en établissant par les perfections des êtres finis l'existence d'un être qui les contient toutes d'une manière suréminente.

Notre conclusion est donc qu'il est nécessaire, en laissant de côté la déviation subjectiviste, imprimée par Descartes à la spéculation philosophique, de reprendre la solution du problème de la connaissance au point où elle a été amenée par saint Thomas et par ses savants interprètes jusqu'au temps présent. C'est pour nous une conviction inébranlable que les principes et la méthode qui ont eu cours dans l'ancienne École, non-seulement n'ont rien perdu de leur valeur, mais sont seuls capables de remettre la philosophie dans la voie d'un légitime progrès. Si nous pouvions contribuer pour une part quelconque à obtenir ce résultat, nous serions heureux d'avoir dirigé nos efforts vers le but ardemment poursuivi par le Docteur angélique. La pensée qui a inspiré ses recherches n'a jamais été le triomphe du péripatétisme ni d'un

système quelconque, mais l'exclusion de l'erreur et l'accord parfait de la vérité philosophique avec la vérité révélée[1], dans cette belle science de la théologie, qui est, selon l'expression de Pascal, « le centre de toutes les vérités[2]. »

[1] Simul autem veritatem aliquam investigantes, ostendemus qui errores per eam excludantur, et quomodo demonstrativa veritas fidei christianæ religionis concordet. (*C. Gent.*, lib. I, c. XI.)

[2] *Pensées de B. Pascal.* Édit. Faugère. Paris, 1844, tom. I, p. 364.

Vu et lu par le Doyen de la Faculté des Lettres :

Besançon, le 29 *juin* 1877,

H. Tivier.

Vu et permis d'imprimer :

Le Recteur de l'Académie de Besançon,

J. Lissajous.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

INTRODUCTION 1

CHAPITRE PREMIER. — De la méthode philosophique de saint Thomas 33

§ 1. Du point de départ de la connaissance. 36
§ 2. Le premier principe 38
§ 3. Reproches adressés à la méthode de saint Thomas. 40

CHAPITRE II. — Des phénomènes de la connaissance . . . 45

§ 1. Des phénomènes de la connaissance dans l'animal. 48
§ 2. Des phénomènes de la connaissance dans l'homme. 52
§ 3. De la science 55

CHAPITRE III. — De l'acte de connaitre 58

§ 1. Analyse de l'acte intellectuel de connaître . . . 61
§ 2. Objections dirigées contre la doctrine des « espèces. » 64
§ 3. Avantages de la doctrine des « espèces. » . . . 69

CHAPITRE IV. — Des diverses facultés de connaitre . . . 72

§ 1. Les facultés sont distinctes de l'essence de l'âme. 76
§ 2. Des sens extérieurs et intérieurs 79
§ 3. Entendement ou faculté supérieure de connaître . 81
§ 4. Doctrine des idées. 86
§ 5. De la conscience et des opérations de l'entendement, 91
§ 6. Des opérations de la science. 97
§ 7. Analogies et différences entre les sens et l'entendement 99

CHAPITRE V. — De la sensibilité d'après les philosophes contemporains 103

CHAPITRE VI. — De l'objet connu par les sens. — De la forme substantielle 124

CHAPITRE VII. — De l'acte de connaitre par les sens . . . 147

§ 1. De l'impression organique 147
§ 2. De la modification du sujet sentant 150
§ 3. La sensation est représentative de l'objet . . . 156
§ 4. De la perception extérieure. 160
§ 5. Des sens intérieurs. 164

CHAPITRE VIII. — De l'acte de connaitre par l'entendement . 171

§ 1. Comment l'entendement entre en activité 175
§ 2. Doctrine de saint Thomas sur les universaux . . 184
§ 3. Conséquences de la doctrine sur les universaux . 191
§ 4. De l'acquisition de nos diverses connaissances . . 193
§ 5. Démonstration de la spiritualité de l'âme. . . . 196
§ 6. Origine de nos principales idées. 199
§ 7. De la connaissance de Dieu 207
§ 8. De la connaissance des sciences. 213

CONCLUSION. 217

ANGERS, IMPRIMERIE P. LACHÈSE, BELLEUVRE ET DOLBEAU.